

ISSN 0100-8587



# Religião Sociedade

VOLUME 25 • NÚMERO 1 • ANO 2005

A Noção de Deus  
Intelectuais Católicos  
Ortodoxia e Judaísmo  
Conversão, Mapas e Carisma

# **&** **Religião** **Sociedade**

# Religião & Sociedade

volume 25- número 1 - julho 2005

ISSN 0100-8587

*Religião e Sociedade* é uma revista semestral dedicada ao tema da religião em todas as suas possibilidades de relações com a sociedade. Está aberta a todos e quaisquer enfoques, tendências, perspectivas e propostas de interpretação, inclusive a diálogos ou confrontos interreligiosos, partindo do complexo de disciplinas das humanidades e ciências sociais. Foi criada em 1977 pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), o qual atualmente a edita.

## Editores

Clara Mafra (PPCIS/UERJ), Emerson Giumbelli (PPGSA/UFRJ), Patrícia Birman (PPCIS/UERJ).

## Comissão Editorial

Carlos Steil (PPGAS/UFRGS), Clara Mafra (PPCIS/UERJ), Cecília Mariz (PPCIS/UERJ), Emerson Giumbelli (PPGSA/UFRJ), Otávio Velho (MN/UFRJ), Patrícia Birman (PPCIS/UERJ), Pierre Sanchis (FFCH/UFMG), Regina Novaes (Pesquisadora CNPq).

## Conselho Editorial

Alejandro Frigerio (Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), Alfredo Bosi (USP), Antonio Flavio Pierucci (USP), Ari Oro (UFRGS), Carlos Brandão

(UNICAMP), Eduardo Diatary B. de Menezes (UFCE), Eduardo Viveiros de Castro (UFRJ), José Ricardo Ramalho (UFRJ), José Jorge de Carvalho (UnB), Kenneth Serbin (University of California, EUA), Luiz Eduardo Soares (UERJ), Lísias Nogueira Negrão (USP), Luiz Eduardo Wanderley (PUC-SP), Marcia Leite (UERJ), Maria das Dores Machado (UFRJ), Maria Isaura Pereira de Queiroz (USP), Maria Villas Boas Concione (PUC-SP), Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (UFRJ), Marion Aubrée (Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, França), Patricia Monte-Mor (UERJ), Paula Montero (USP), Paul Freston (UFSCar), Pedro Ribeiro de Oliveira (Universidade Católica de Brasília), Peter Fry (UFRJ), Ralph Della Cava (City University of New York, EUA), Raymundo Heraldo Maués (UFPA), Renato Ortiz (UNICAMP), Sandra Carneiro (UERJ), Waldo César (Iser Assessoria), Vanilda Paiva (Instituto de Estudos da Cultura e Educação Continuada), Yvonne Maggie (UFRJ).

## Conselho Científico

Duglas Teixeira (in memoriam), Alba Zaluar (UERJ), Jaime Pinski (Unicamp), Josildete Consorte (PUC-SP), Lisias Nogueira Negrão (USP), Rubem Alves (USP), Rubem César Fernandes (ISER).



**Religião**  
**Sociedade**

**Redação, vendas e assinaturas**

Ladeira da Glória, 99

Cep 22211-120

Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Telefone: (21) 2555-3750

Fax: (21) 2558-3764

e-mail: religiaoessociedade@iser.org.br

site: www.iser.org.br

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/PROTAT

R382 Religião & Sociedade. - Vol. 1 (1977).  
- Rio de Janeiro : ISER, 1977.  
v.

Semestral

ISSN 0100-8587

1. Religião - Aspectos sociais. 2.  
Religião e civilização. I. Instituto de  
Estudos da Religião.

CDU 2:308

**Apoio:**

Pronex/CNPQ

(Projeto Movimentos Religiosos no Mundo  
Contemporâneo)

**Expediente****Revisão Tipográfica**

Emerson Giumbelli

**Secretaria de Redação**

Camila Sampaio

Helena Mendonça.

**Revisão técnica**

Henry Decoster

Leila Loureiro.

**Traduções**

Amanda Lyons

Henry Decoster.

**Diagramação**

Rosania Rolins

**Capa**

Heloísa Fortes

---

# S

---

## UMÁRIO

Editorial .....	9
<b>Artigos</b>	
A antropologia, os católicos e a noção de Deus <i>Mísia Lins Reesink</i> .....	11
A conversão contramoderna de Alceu Amoroso Lima <i>Amir Geiger</i> .....	39
Apresentação a um artigo de Tim Ingold <i>Clara Mafra</i> .....	72
Jornada ao longo de um caminho de vida – mapas, descobridor-caminho e navegação <i>Tim Ingold</i> .....	76
Karol Wojtyła, papa <i>Pierre Sanchis</i> .....	111
Para além da dominação: carisma e modo de vida entre os Ave de Jesus <i>Roberta Bivar Carneiro Campos</i> .....	117
O lugar da ortodoxia religiosa entre jovens judeus não-religiosos <i>Marcelo Gruman</i> .....	131

Homenagem a Alberto Antoniazzi .....	147
Apresentação	
<i>Pierre Sanchis</i> .....	147
Alberto Antoniazzi	
<i>Ralph Della Cava</i> .....	148
Depoimento	
Alberto Antoniazzi .....	155
Ação e pensamento em Alberto Antoniazzi: a Igreja no mundo, com ele solidária	
Catherine Iffly .....	167

## Resenhas

Bernardo Lewgoy. <i>O Grande Mediador: Chico Xavier e a Cultura Brasileira.</i>	
Alberto Calil Junior .....	186
Renata de Castro Menezes. <i>A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro.</i>	
Agnés Clerc-Renaud .....	190
Resumos .....	194

---

# S

---

## UMMARY

Presentation .....	9
<b>Articles</b>	
Anthropology, catholics, and the notion of God <i>Misia Lins Reesink</i> .....	11
Alceu Amoroso Lima's counter-modern conversion <i>Amir Geiger</i> .....	39
Presentation to Tim Ingold's article <i>Clara Mafra</i> .....	72
To journey along a way of life: Maps, wayfinding and navigation <i>Tim Ingold</i> .....	76
Karol Wojtyla, pope <i>Pierre Sanchis</i> .....	111
Beyond domination: charism and way of life among the Ave de Jesus <i>Roberta Bivar Carneiro Campos</i> .....	117
The place of religious orthodoxy among non-religious young Jews <i>Marcelo Gruman</i> .....	131

Homage to Alberto Antoniazzi .....	147
Presentation	
<i>Pierre Sanchis</i> .....	147
Alberto Antoniazzi	
<i>Ralph Della Cava</i> .....	148
An interview	
<i>Alberto Antoniazzi</i> .....	155
One with the Church and the world: Alberto Antoniazzi	
<i>Catherine Iffly</i> .....	167

## Reviews

Bernardo Lewgoy. <i>O Grande Mediador: Chico Xavier e a Cultura Brasileira.</i>	
<i>Alberto Calil Junior</i> .....	186
Renata de Castro Menezes. <i>A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro.</i>	
<i>Agnés Clerc-Renaud</i> .....	190
<b>Abstracts</b> .....	194

---

# E

DITORIAL

Embora este número de *Religião e Sociedade* não tenha sido elaborado com uma preocupação temática, nele predominam as referências sobre o catolicismo. Um catolicismo, no entanto, visto sob o prisma de suas mudanças e em suas facetas menos óbvias. No primeiro caso, a morte de João Paulo II ofereceu a ocasião para um breve e instigante texto de Pierre Sanchis a respeito de Karol Wojtyła. Outros textos abordam o catolicismo através de personagens ou de questões que revelam dimensões pouco exploradas pela literatura disponível. É o caso, por mais paradoxal que possa parecer, da noção de Deus, tema discutido por Misia Reesnik a partir de uma etnografia na cidade de Recife. Em seguida, nos deparamos com o texto de Amir Geiger sobre a conversão, também cheia de paradoxos, de Alceu Amoroso Lima, personagem eminente do movimento modernista no Brasil. Mais adiante, os leitores encontrarão o texto de Roberta Campos sobre os Ave de Jesus, um grupo de penitentes de Juazeiro do Norte, de cuja observação a autora retira novos sentidos para o entendimento da noção de carisma. Fechando a parte dos artigos, antes das resenhas, há um conjunto de textos e registros dedicados ao trabalho de Alberto Antoniazzi, padre católico cujas reflexões mantiveram um diálogo comprometido e sistemático com as ciências sociais. Ralph Della Cava e Catherine Iffly se encarregam de fazer o balanço da trajetória e da produção de Antoniazzi, que é complementado por um inédito levantamento bibliográfico de seus escritos. Na preparação dessa homenagem, tiveram ainda participação Pierre Sanchis, que apresenta o material, e Samyra Crespo, que editou o depoimento do próprio Antoniazzi aqui publicado. A eles, *Religião e Sociedade* presta um agradecimento especial.

Compõe ainda este número o artigo de Marcelo Gruman sobre as razões pelas quais jovens judeus não-religiosos no Rio de Janeiro conferem à sinagoga

um papel importante em suas vidas. *Religião e Sociedade* traz também a tradução de um texto do antropólogo britânico Tim Ingold. Antropólogo de renome internacional, as reflexões de Ingold podem ter significativo impacto nos estudos das religiões. É o que propõe a apresentação de Clara Mafra, à qual a revista junta os agradecimentos ao antropólogo pela autorização da tradução de um capítulo de seus livros.

Enfim, chamamos a atenção dos nossos leitores para algumas modificações, introduzidas a partir deste número. A seção de apresentação e de créditos da revista foi reformulada para registrar algumas mudanças e para fazer algumas precisões. As "instruções aos colaboradores", inseridas ao final, também foram aperfeiçoadas e atualizadas. Essas modificações, embora pouco aparentes, expressam um investimento decisivo no sentido de modernizar a revista e de sustentar um padrão editorial capaz de mantê-la entre as melhores de sua área. Com elas sairão ratificados os compromissos e os objetivos que, de longa data, orientam a publicação de *Religião e Sociedade*.

---

# A ANTROPOLOGIA, OS CATÓLICOS E A NOÇÃO DE DEUS

Mísia Lins Reesink

## Introdução

Surpreende, nos trabalhos científicos sobre o catolicismo, a ausência de Deus. O que se vê na maior parte das obras antropológicas sobre essa religião é um quase silêncio sobre a sua figura. Se olharmos o conjunto dos textos sobre os católicos brasileiros, com poucas exceções, esta ausência é constante. Toda essa situação é tanto mais surpreendente que a importância da divindade cristã é capital para o catolicismo. Entretanto, parece-me facilmente perceptível, se se leva em consideração a realidade do campo de pesquisa (sobretudo quando se adota uma abordagem cosmológica desse campo [Reesink 2003]), que a *noção de Deus* é o centro, o eixo fundamental dos católicos e de seu catolicismo. É a partir dessa compreensão do campo católico, a partir de uma compreensão cosmológica do catolicismo, que pretendo discutir aqui essa importância, além da forma como os católicos de Casa Amarela, bairro do Recife, elaboram a sua *noção de Deus*<sup>1</sup>.

Foi quando da elaboração da minha tese de doutorado, no momento em que refletia sobre a forma como os católicos das camadas médias e populares do bairro estudado elaboravam a sua *noção de pessoa* (Reesink 2003), que a importância da *noção de Deus* se apresentou de forma mais evidente, apesar de já ter percebido sinais claros disso em outras situações. Naquele momento, foi-me possível perceber que a *noção de pessoa* dos meus informantes estava completamente ligada à figura de Deus:

ao mesmo tempo em que se falava do homem, falava-se também do divino, desenhava-se também sua imagem e suas representações. Isto porque, segundo Mauss,

é a partir de *um* que a noção de *pessoa* é criada – eu acredito por muito tempo – a propósito das pessoas divinas, mas ao mesmo tempo a propósito da pessoa humana, substância e modo, corpo e alma, consciência e ato (Mauss 1968: 358).

Isto significa que é a partir da *concepção de Deus* que se funda a *noção da pessoa* cristã, ligando profundamente as duas entidades. Nesse sentido, eu poderia dizer que se a noção de pessoa humana decorre das dos deuses, a *noção de Deus* também decorre da do homem, pois elas são ao mesmo tempo noções mutuamente constitutivas. Assim, tenho a intenção, agora, de retomar os dados discutidos na tese para terminar o esboço apresentado da divindade cristã, juntando as imagens anunciadas para tentar fornecer um quadro mais bem acabado da noção de Deus construída pelos católicos de Casa Amarela. Vale ressaltar que, apesar de profundamente convencida do que acabo de dizer, isto é, de que a *noção de Deus* e a *noção de pessoa* se constituem a partir de uma relação dialética, esta última não será tratada aqui (pois, pretendo me concentrar apenas na primeira), apesar de que, forçosamente, ela aparecerá, mesmo que de forma implícita e subjacente.

## Durkheim e Deus

Antes de tratar desses católicos e de suas concepções, gostaria de abordar um pouco essa ausência-presença da divindade cristã nos trabalhos acadêmicos. Assim, não é novidade para ninguém o fato de que a obra de Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (1998 [1912]), provocou um impacto enorme nos estudos dos fenômenos religiosos, em particular, e das ciências sociais, em geral. Nessa obra seminal, Durkheim propõe romper com a concepção que se tinha de religião e de sociedade através de uma perspectiva que, entre outras coisas, desvinculava a definição de religião da idéia de divindade. Como ele afirma:

Todas as virtudes religiosas não emanam de personalidades divinas e há relações culturais que têm objetivo diferente do de unir o homem a uma divindade. A religião ultrapassa, portanto, a idéia de deuses ou de espíritos e, por conseguinte, não pode definir-se exclusivamente em função dessa última (Durkheim 1989: 67).

Com essa afirmação, ele se põe em contraposição à maior parte dos antropólogos, seus contemporâneos, dentre os quais E. Tylor. É claro que essa argumentação

desconstrutivista das idéias então em voga, numa tática pedagógica própria ao autor, tem como objetivo convencer do bem fundado da definição proposta por Durkheim, em que ele pensa a religião a partir da concepção de *sagrado* e de *igreja* (aqui no sentido grego da palavra). Assim, segundo ele:

*uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos o que a ela aderem.* O segundo elemento que aparece na nossa definição não é menos essencial que o primeiro; pois, mostrando que a idéia de religião é inseparável da idéia de igreja, faz pressentir que a religião deve ser coisa eminentemente coletiva (Durkheim 1989: 79; grifos do próprio autor).

Em poucas palavras, a religião seria essencialmente coletiva e, portanto, um fato social. Mais do que isso, a experiência religiosa vivida pelos indivíduos em coletividade seria a própria sociedade: a religião seria representações, a epifania dessa sociedade.

Deixando de lado as críticas e ponderações a que essa definição de Durkheim foi alvo, gostaria de apontar aqui uma virtude antropológica desta concepção. O fato, é que, colocando a definição do religioso em outras bases e não, por exemplo, na idéia de divindade ou espíritos, o autor realiza um verdadeiro descentramento, pois com isso possibilita a inclusão de toda uma pluralidade de formas religiosas que antes se viam excluídas da categoria "religião" e, portanto, fora do interesse dos estudos sobre o fenômeno religioso. Essa exclusão reafirmava, de fato, uma posição etnocêntrica, desqualificadora. Com a novidade do pensamento durkheimiano foi possível realizar teoricamente a inclusão das mais variadas formas culturais de estrutura, experiência e prática religiosa<sup>2</sup>. Entretanto, ao desvincular divindade de religião, ou, melhor dizendo, ao transcender o fenômeno religioso da divindade, a teoria durkheimiana provocou um grande impacto negativo nos estudos sobre o cristianismo, particularmente sobre o catolicismo, nas ciências sociais. Pois, como também afirma Piette (1999), esse silêncio apontado sobre Deus nos trabalhos científicos se apóia, em grande medida, na abordagem durkheimiana do fato religioso desvinculado de divindades.

É assim que, nos trabalhos sobre o catolicismo brasileiro, a divindade cristã-católica está presente apenas como um referencial, um pano de fundo em que, às vezes, se mostra de forma mais clara (p.ex. no trabalho de Droogers 1987<sup>3</sup>). Além do mais, tradicionalmente considera-se que ela está muito distante do fiel católico: fala-se mais dos santos e de seu inimigo, o Diabo, que do ser divino. Nesse sentido, uma lista enorme de trabalhos que tratam da relação dos fiéis católicos com os santos, entidades consideradas próximas e íntimas, pode ser encontrada, tanto na produção brasileira, quanto na produção estrangeira (p.e. Zaluar 1983; Blanc 1995; Brandão

1980; Eade e Sallnow 1991; Steil 2001). Em sua maior parte, estes trabalhos constituem uma massa crítica importante para a compreensão da lógica católica que, em boa medida, repousa sobre as relações de proximidade e reciprocidade entre os santos e os homens. Mas, como nós veremos mais à frente, esta é apenas uma das faces do sistema cosmológico maior, que se centraliza na relação homem-Deus, sendo necessário se debruçar sobre este, para poder se aprofundar o conhecimento e a compreensão dessa cosmologia. O que aconteceu, portanto, com a aplicação de uma postura durkheimiana do campo católico foi o embaçamento desse par estruturador, que passou a estar presente de forma “inconsciente” nos trabalhos científicos, mesmo porque impossível de estar completamente esquecido, pois aquilo que é fundamental ao campo sempre se impõe, à revelia dos pesquisadores, e muitas vezes de suas observações<sup>4</sup>.

### Etnografia de Deus

Uma tentativa feroz de romper com a tradição durkheimiana de análise das religiões cristãs foi realizada por Piette, ao operar um certo “resgate” da centralidade de Deus no catolicismo. No seu trabalho *La Religion de Près* (1999), o autor afirma a importância de se fazer uma “etnografia” de Deus, pois este seria a base da crença e das ações dos católicos. Ele se propõe, então, a descrever e construir Deus como objeto de pesquisa, a partir da ação dos indivíduos, buscando assim uma ruptura com a abordagem durkheimiana. O ponto de partida de Piette é tanto mais frutífero que sua crítica reconhece a importância fundamental da divindade cristã para a construção desta religião. No entanto, parece-me que durante o seu trabalho, ele termina por cair na armadilha que ele acusa, ou seja, ele se aproxima mais de uma sociologia durkheimiana do que ele pensa. Desejando se distanciar tanto de um teologismo quanto de um sociologismo, insensivelmente, ele torna Deus completamente social, isto é: uma pura emanção da fabricação humana. Ora, se é verdade que o mundo é uma construção cultural dos homens, não se pode, por outro lado, distanciar-se demais das representações dos indivíduos, olhando somente para esta construção. Vendo apenas a fabricação social dessa entidade divina, o autor se inclina, sobretudo, em direção da objetivação dessa figura. A consequência disso é a interpretação de uma “ausência-presença” divina, sendo o “fazer” a religião a concretização ou realização dessa presença. Assim, segundo suas análises, tudo se passa como se os fiéis tivessem necessidade de fazer muito esforço para tornar Deus presente. Este, estando em princípio ausente, pode desaparecer facilmente, gerando uma preocupação constante nos fiéis que buscam sempre conservar e localizar “o rastro de Deus”. O que incomoda nessa elaboração da divindade cristã-católica realizada pelo autor, é o fato de que ele “crê” em uma total exterioridade do divino em relação ao homem, razão pela qual os fiéis devem se esforçar para torná-lo presente. Mas, ele esquece de inquirir sobre a possibilidade, entre os seus infor-

mantes católicos franceses, da existência de uma continuidade entre o homem e Deus. Ou, como disse um dos meus informantes:

– (...) Eu penso que Deus está dentro de todo mundo, entende ? Ele está em nós, o amor, ele está em nós. (André<sup>5</sup>, *Nobre*).

Isto significa que o homem não tem necessidade de “tornar Deus presente”, tendo em vista que ele já está, concretamente e realmente, dentro do fiel, pois como veremos, o divino é concebido também como amor. Assim, ao fazer uma abordagem apenas metodológica da ação dos católicos (mesmo que essa *démarche* guarde um certo interesse), para ver aí somente uma forma de tornar Deus presente, Piette deixa de lado toda a dimensão cosmológica, que comporta a crença católica, apreensível, sobretudo, nos discursos dos seus informantes (como também nos dos meus). Com isso, ele se vê preso a um certo dogmatismo “objetivista”, que não deixa espaço para o cinza: pois, ou tudo é branco, ou preto. Dessa maneira, sua análise esquece que Deus, para os católicos, está/não está presente *ao mesmo tempo*.

Contudo, ao tentar estender às últimas conseqüências a sua *démarche* metodológica, o autor só pode crer que os fiéis católicos fazem muito esforço para crer na presença de Deus. O que o faz afirmar que:

é na realidade o surgimento de uma tensão entre crença e amor. (...) Por isso, quando eles são interrogados, as restrições mentais em número quase infinito e as negações sucessivas. Em suma, vê-se o embaraço de pessoas (...) se afundando em contradições, negações e negações de negações (Piette 1999: 255).

Negações extraídas de um interrogatório quase inquisitorial, em que o autor procura mais confundir do que compreender o informante. É por essas razões que ele não consegue entender que o “ele está e ele não está presente” nada tem a ver com uma contradição em si mesmo, como seria o caso num sentido cartesiano. Ao contrário, isso exprime a possibilidade divina de estar e não estar *ao mesmo tempo*, sem que isso implique em uma confusão<sup>6</sup>. Assim, a divindade cristã-católica está *ao mesmo tempo* fora e dentro do homem; presente na natureza e separada dela; é inversão e continuidade do homem; está encarnado e não encarnado; é real e simbolizado. No fim, o que importa sublinhar é que para os católicos de Casa Amarela, assim como para os informantes católicos de Piette, “existe a presença de um Deus infinito, uma presença universal e concreta” (Piette 1999: 255), como disse um desses últimos. Nesse sentido, estes católicos, franceses e brasileiros, se aproximam, pois todos ultrapassam uma visão puramente “objetivista” de sua entidade divina para reafirmar sua centralidade fundamental e, sobretudo para aqueles de Casa Amarela, sua concepção de que eles são *em Deus*.

## Procurando Deus na antropologia

Antes, entretanto, de enfrentar os dados etnográficos acerca de Deus em Casa Amarela, seria interessante inquirir um pouco sobre a presença dessa entidade na tradição antropológica e etnográfica. Poucas são, como já dito, as tentativas de se refletir sobre a relação entre a divindade cristã e os homens, o sentido daquela na construção de mundo destes. Dentre a oferta, escolhi dois artigos, talvez os mais conhecidos, para discutir rapidamente aqui e que considero representativos do pensamento antropológico. São eles: *O gênesis enquanto mito* de Edmund Leach (1983 [1962]) e *Édipo e Jô na África Ocidental* de Meyer Fortes (1997). O primeiro, numa tentativa de aplicar o modelo estrutural de Lévi-Strauss, faz uma análise do texto bíblico de gênesis, considerando-o uma narrativa mítica; o segundo, vai fazer uma análise antropológica a partir do texto bíblico de Jô, tratando-o como um modelo de relação entre homens e deuses, comparando-o com o "modelo edipiano" grego e aplicando isso à cultura Tallensi, na África Ocidental.

Quando se observa, entretanto, o texto de Leach, percebe-se que a presença de Deus se torna mais um pano de fundo, a partir de onde ele vai discutir a estrutura das relações construídas entre os homens (numa *démarche* muito próxima da de Durkheim). Num primeiro momento, é da relação entre estas duas entidades que trata a análise do mito de gênesis discutido pelo autor. Mas, insensivelmente, a figura divina vai ao longo do texto perdendo a sua centralidade, tornado-se apenas uma referência que, em algum sentido, está ligado ao núcleo do mito, o qual seriam as relações entre os homens. Isto, apesar de afirmar que,

A religião está voltada, em toda parte, para a preocupação com o primordial, a antinomia entre a vida e a morte, procurando negar o vínculo binário entre as duas palavras. Isto é feito por meio da criação da idéia mística de "outro mundo", um mundo dos mortos onde a vida é perpétua. Os atributos desse outro mundo são necessariamente aqueles que não são deste mundo; a imperfeição daqui é compensada com a perfeição de lá. Mas essa ordenação lógica das idéias traz uma conseqüência desconcertante: Deus passa a pertencer ao outro mundo. O "problema" central da religião consiste, portanto, em restaurar alguma espécie de ponte entre o Homem e Deus. Esse padrão está incorporado à estrutura de qualquer sistema mítico. O mito primeiro discrimina entre os deuses e os homens para depois ocupar-se com as relações e os intermediários que ligam os homens aos deuses. Tudo isso já estava implícito em nossa definição inicial (Leach 1983: 59).

Ou seja, dentro da própria lógica estrutural, e do que se pode inferir das próprias palavras de Leach, o par binário primordial é Deus(es)/Homens. Entretanto, o

autor não aprofunda esse ponto, pois desvia sua atenção na análise da estrutura do mito de gênese para o modelo das relações humanas, principalmente das de parentesco e aliança, e para a análise da oposição entre as “categorias ideais” e “categorias reais” contidas no mito. Teria sido interessante observar qual seria o resultado de uma análise estrutural se Leach tivesse radicalizado e, assim, aprofundado a sua reflexão do mito judaico-cristão a partir daquele par primordial. É uma pena que isto lhe tenha escapado, o que poderia ter-lhe levado a reflexões e conclusões diferentes. Porém, nesse exemplo de Leach, pode-se ver com uma certa clareza a “contenção”, o “pudor” durkheimiano que acomete a antropologia no trato da divindade cristã, que normalmente não é levada a sério na interpretação da lógica do mito e, portanto, da cosmológica cristã<sup>7</sup>.

No caso do trabalho de Fortes, apesar da intenção do autor de observar a recorrência do modelo “Jó” e do modelo “Édipo” no sistema religioso Tallensi, a própria discussão que o autor faz sobre o primeiro modelo é extremamente interessante e, talvez, o único exemplo de uma análise etnográfica em que a centralidade da relação Homem/Deus na lógica judaico-cristã não é perdida. Na comparação entre os modelos, Fortes afirma que “o princípio de Jó é captado pela noção de Justiça Sobrenatural” (1997: 219). A partir disso, ele vai construir uma explicação para compreender a história/mito do personagem bíblico como um modelo de relação assimétrica entre o homem e a sua divindade, em que esta se baseia no caráter onipotência/impotência, justiça e misericórdia/ escolha entre o mal e o bem. Assim, ao contrário de Édipo, que já tem o seu destino inelutavelmente traçado desde o nascimento,

Jó nos confronta com uma concepção inteiramente distinta do homem e da vida mortal. Não há qualquer indicação de influências inescrutáveis regendo o curso da vida humana a partir do instante do nascimento. O bem e o mal que advêm a cada homem são recompensas e castigos fixados por um Deus onipotente e personificado. Mas Deus não age arbitrária ou caprichosamente. (...) Ele está ligado aos homens, Suas criaturas, por uma aliança. Trata-se quase de uma relação contratual, em que Deus fica obrigado a agir de modo justo e misericordioso, enquanto o homem fica livre para escolher entre o bem e o mal (Fortes 1997: 221).

O que se coloca em evidência, dessa forma, é o caráter básico da aliança entre Deus e os homens, aliança que implica em compromissos de ambos os lados, mas que não se exprimem da mesma maneira ou forma. Pois, segundo Meyer Fortes, o que está realmente em jogo é a impotência, subserviência e submissão do homem diante de sua divindade. Nesse sentido, segundo o autor, nesse texto bíblico fica claro que,

O homem não se encontra no mesmo nível que Deus e, por mais virtuoso que se possa sentir, não pode medir-se a Ele, tentando anular um Seu julgamento divino ou condená-Lo a fim de justificar-se.

É quando percebe o alcance dessa fala divina que Jó encontra salvação. Ele não admite qualquer culpa no sentido de uma responsabilidade por ações consideradas más pelos padrões humanos correntes. Mas admite ter-se colocado em pé de igualdade com Deus, julgando por si mesmo quais condutas eram boas ou más. Foi este seu pecado. Ele aceita, como não fazia antes, a onipotência de Deus. O Deus de Jó é uma figura paterna, majestosa, poderosa, fonte da vida das criaturas, e por isso investido de autoridade inquestionável sobre todas elas; reciprocamente, como Jó insiste em lembrar, Ele é investido de responsabilidade pelo bem-estar e pela felicidade de todas elas. O que Jó deve aprender é que a autoridade de Deus é suprema e inexplicável: ela não é limitada por contratos ou sujeita a qualquer coerção derivada de normas de virtude (Fortes 1997: 221).

O que Fortes quer sublinhar aqui, sobretudo tendo em vista o objetivo de seu texto de análise do sistema religioso Tallensi<sup>8</sup>, é o caráter paterno (ou seja, as relações de parentesco e a lógica de estrutura assimétrica que essas relações pressupõem), mas ao mesmo tempo sobre-humano, transcendente dessa divindade: se entre pais e filhos a autoridade paterna já se apresenta de forma bastante significativa, entre Deus/pai e homem/filho essa autoridade atinge o seu paroxismo, devido à "onipotência de Deus como o fenômeno além do questionamento humano" (Fortes 1997: 246)<sup>9</sup>.

Se esse texto de Meyer Fortes representa um interesse em si mesmo (não só como análise do sistema religioso Tallensi, mas o que é mais pertinente para o que está aqui em discussão, a exploração do "modelo Jô", como já dito), este interesse torna-se mais intenso quando se passa a refletir sobre a *noção de Deus* entre os católicos de Casa Amarela, pois aqui se pode encontrar uma forte ressonância (e por que não dizer uma linha de continuidade transformada, numa clara "denúncia" da presença de uma *cultura bíblica* [Velho 1995]?) entre o "modelo de Jó" e a *concepção de Deus* dos meus entrevistados. Como será possível observar características como: onipotência, paternidade, justiça e misericórdia são componentes fundamentais para a construção da idéia de *Deus* na tradição judaico-cristã e, portanto, na cosmologia dos católicos encontrados no bairro de Casa Amarela.

## A Noção de Deus

Uma das características mais marcantes que se percebe na concepção que os católicos elaboram da figura divina cristã-católica é a sua trindade: ela é três pessoas em uma, dividida e agrupada entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Foi Alice, uma

informante do Alto do Reservatório (comunidade pertence às camadas populares do bairro), que explicitou claramente esta concepção.

– Deus perdoa. Ele perdoa. Deus é pai, Deus é pai. Ele é três em um só: ele é Pai, Filho e Espírito Santo. E ele perdoa. (Alice, Alto do Reservatório).

Entretanto, não é apenas esta informante que expressa tal entendimento, os outros entrevistados (das duas camadas pesquisadas<sup>10</sup>) falam com facilidade de Deus e de Jesus como uma única entidade, mas também como duas. Além disso, a terceira pessoa da trindade é normalmente chamada de “seu Santo-Espírito”. Isto mostra o quanto que a trindade é uma idéia facilmente aceitável, não perturbando de forma alguma esses cristãos. Isto porque, como o diz Moingt, falando mais especificamente do Deus-Pai e do Deus-Filho:

A idéia que Deus, no Cristo, tenha querido tornar-se “igual” à condição humana é uma idéia maior na tradição cristã, já presente nos escritos do Novo Testamento, que foi o elemento motor da elaboração do dogma cristão. (...) A declaração de Jesus a Felipe, “aquele que me viu, viu também o Pai”, é nela mesma significativa dessa evolução. De um lado, por causa de sua enormidade, e da distinção mantida entre o Pai e o Filho, ela radicaliza a impossibilidade do homem de ver a Deus e a interdição de procurar lhe apreender: tudo aquilo que podemos ver é o homem Jesus, seu representante, não Deus ele mesmo. De outro lado, porque o Pai é no Filho e que os dois são um, é verdadeiramente Deus que se faz conhecer em verdade no Cristo e que se faz ver no seu corpo e nas suas “obras” (Moingt 1986: 63).

Mas, a questão da trindade, do Deus triúno, provoca uma reflexão irresistível sobre a presença de Deus (o quê, em última instância, aproxima-se um pouco das questões levantadas por Piette [1999]). Contudo, aqui não se trata propriamente de uma presença/ausência, mas da visibilidade/invisibilidade da divindade cristã, da possibilidade humana de ver a Deus. Nesse sentido, poderia-se inferir na existência de “funções” diferentes de cada pessoa da trindade, sendo a figura de Jesus aquela que exerceria o papel visível, tornando-se para tanto em homem, sendo portanto historicizado; seria ele, através da sua corporeidade, que mostraria a face visível da divindade cristã. Ou como lembra o teólogo francês:

Uma palavra de Irene de Lyon resume a novidade deste conceito do Deus cristão na dualidade de seus aspetos “O Filho é a visibilidade do

Pai e o Pai é a invisibilidade do Filho”.

Simultaneamente ou sucessivamente, a teologia cristã oscila entre os dois pólos da invisibilidade e da visibilidade de Deus (Moingt 1986: 63-64).

Parece-me, contudo, que a visibilidade divina, através do corpo de Cristo, é algo que ficou circunscrito num determinado período histórico. É certo que essa corporificação divina, tornando possível a visibilidade de Deus, é ato fundador e fundamental na construção do cristianismo. É certo também que essa visibilidade é sempre atualizada na missa, na celebração da eucaristia, momento em que o Cristo é mais uma vez corporificado, visível, na hóstia e no vinho transformado em seu corpo e sangue. Entretanto, tudo leva a crer que essa visibilidade é limitada, poderia ousar e falar de uma “visibilidade simbólica”, pois para os fiéis católicos, Jesus é de fato invisível, mesmo que presente<sup>11</sup>.

– Olhe, onde tem a palavra de Deus, para mim isso é muito importante, não é? A gente numa igreja, vêem aquelas orações, a gente reza, a gente sai com outro aspecto, melhor do que a gente entrou, parece que tira todo o peso de cima da gente, sei lá! Toda aquela coisa ruim que a gente está sentindo. A gente sai tão aliviada, que a igreja é a casa de Deus, não é? (...).

– Por que é que tem religião, por que a gente acredita?

– Porque a gente sabe que existe Deus, não é isso? Para mim, é, ali, é Deus que está ali naquele meio [na igreja], não é? Falando para gente, agora eles são os mensageiros, que é a gente aqui na terra, não é? Mas, aquilo ali que está saindo de dentro da pessoa é Nosso Senhor, que está ali presente. Então, já que Nosso Senhor é invisível e a gente não pode ver ele, então ele se transforma aqui na terra no ser humano que é para responder as palavras de Deus, não é? Já que a gente não pode ver ele, que é invisível então ele se transforma num ser humano, entra no espírito dele que é para falar aquelas coisas, que aquilo aí vem do Espírito Santo, não é? (D. Celita, Alto do Reservatório).

Na atualidade, o Filho é tão invisível quanto o Pai, sendo o seu Espírito aquilo que torna a divindade visível. Mas isto só é possível porque Deus se apropria do corpo do homem, possuindo-o com o seu Espírito, usando-o como instrumento de sua visibilidade. Aqui fica evidente que a condição da visibilidade passa pelo corpo: só o que possui matéria, só o que possui corpo pode ser visualizado pelos olhos humanos. A matéria só pode “compreender”, (re)conhecer, matéria. É preciso condições especiais para a comunicação/contato entre “substâncias” diferentes (Reesink 2003). O que o pensamento de D. Celita revela é

a necessidade que a divindade cristã tem do corpo humano para poder se comunicar, se relacionar com os homens para, assim, poder construir a sua *igreja* (num sentido durkheimiano). Mais uma vez, é indiscutível, para os informantes católicos, a presença divina *entre* os homens e *nos* homens. Fica ainda evidente que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são dimensões de uma mesma entidade, as quais se deixam visualizar em tempos históricos diferentes (o que leva a uma referência sempre atualizada do pensamento de Joaquim de Fiori). Primeiramente o Pai se mostra através de elementos da natureza<sup>12</sup>; em seguida o Filho torna-se homem, ou seja, possui ele mesmo um corpo humano, individual; no tempo do Espírito Santo é através do próprio homem, do seu corpo, que a divindade cristã torna-se visível.

Voltemos, entretanto, ao discurso de Alice citado mais acima. Este revela ainda outra característica da divindade: o pai, aquele que perdoa. Mas, antes de chamar a atenção sobre esta característica, antes ainda de explorar a dimensão “toda poderosa” da entidade divina, que se vislumbra também nessa fala, é preciso se debruçar sobre a sua figura “inversa”, o Diabo.

## Deus e o Diabo em Casa Amarela

Uma outra imagem se liga à concepção de Deus desses católicos, inscrevendo-se na tradição cristã da dualidade do bem e do mal. A maneira como esta dualidade é construída se funda na divisão do mundo entre Deus/o bem e o Diabo/o mal, num combate eterno. Foi por isso que:

um autor estimou recentemente que a vitória do cristianismo nesse domínio consistiu em emprestar um dos mais importantes modelos narrativos do Oriente Médio: o mito cósmico do combate primordial entre os deuses, em que a condição humana é o ponto fundamental (Muchembled 2000: 21).

Entretanto, se a imagem de Deus foi bem estabelecida desde a origem do cristianismo, aquela do Diabo ou Satanás foi elaborada, segundo os historiadores (Delumeau 1978; Muchembled 2000) de uma forma mais coerente e mais forte a partir principalmente da Renascença, ao “casar” suas múltiplas imagens<sup>13</sup>.

Nesse sistema cosmológico dos informantes católicos de Casa Amarela, poder-se-ia dizer que, do mesmo jeito que o lado do bem é encarnado pela imagem central de Deus franqueado por uma miríade de seres, entre os quais anjos e santos, o lado do mal é encarnado por aquela do Diabo<sup>14</sup> ajudado, este também, por uma multidão de seres malignos, por isso a utilização da palavra demônio no singular ou no plural<sup>15</sup>. É quase como se um dos lados fosse a imagem invertida do outro<sup>16</sup>. Desse modo, não seria imprudente pensar que, assim Deus como o Diabo, interferem diretamente, ou através de seus agentes,

na vida dos homens, originando às vezes uma maior “intimidade” entre estes últimos e aqueles auxiliares sobrenaturais. Mesmo se imagens invertidas, não deixa de ser verdadeiro que é a entidade divina a mais forte e aquela que, no final, vencerá – quebrando assim qualquer possibilidade de simetria entre as duas forças e instaurando para sempre uma assimetria. Além disso, mais o homem é próximo de Deus, mais ele se liberta e se protege do raio de ação do mal, do demônio.

Essa proteção divina é mais do que necessária, principalmente para se liberar da força e da tentação que representam o Diabo e seus agentes, pois essas entidades, tendo em vista a condição de *fraco* e de *falível* do ser humano (Reesink, 2003) tem a grande capacidade de seduzir os homens. Dessa forma:

os ‘poderes de Deus’ trazem consigo mistérios, que os vivos não podem compreender, e mensagens, que exigem ser decifradas. Assim, para lidar com as ‘forças do mal’, não bastam boas intenções ou virtudes pessoais, é preciso perícia e sagacidade, pois o demônio, além de mal e poderoso, é esperto e sedutor. E se estes atributos – esperteza e sedução – estão presentes nos muitos nomes e caras do diabo, eles adequam-se muito bem à ‘Besta Fera’ (Novaes 1997: 81-82).

Essa característica de “sedutor”, “enganador”, “esperto” que descreve o Diabo<sup>17</sup>, está mais do que presente nas descrições etnográficas do mundo católico brasileiro (p.e. Velho 1995), sendo essa sua face de “Besta Fera” extremamente recorrente, como foi possível verificar também em Casa Amarela (Reesink 2003). Pode-se, então, refletir que essas características “satânicas” estão em contraposição com a idéia de Deus, em que uma de suas características principais é exatamente a “retidão” e a “verdade”<sup>18</sup>.

### Deus Todo-Poderoso

É também diante dessas características, em oposição às de satã, que a imagem do Deus todo poderoso é construída, pois toda a guerra, entre estas duas entidades, contém implícita a vitória da entidade divina no fim, exatamente pela sua condição de ser maior, de potência maior. Mas, para além da imagem do Diabo como contraponto, é justamente na comparação entre Deus e os homens, a humanidade, que se percebe e se constrói, de forma mais elaborada, esse Deus que tudo pode.

– (...) Ninguém pode passar por cima da ordem de Deus. A gente é subalterno a ele, a gente não pode passar por cima dele. Não pode! (D. Celita, Alto do Reservatório).

– Deus não vai dizer a ninguém e ninguém não pode saber quando

Deus voltará. Quando o dia determinado por ele chegar, e quando ele quiser acabar com esse dia, ele acabará em [um segundo]. É isso que eu penso. (S. Ênio, Alto do Reservatório).

– Eu acho que alguém que não crê em Deus não deveria existir!

– Por quê?

– Porque Deus é uma coisa tão suprema, sabe? Que aquele que não crê nele... Eu penso que não tem nada. (Zamira, Alto do Reservatório).

– (...) Eu sei apenas que ele [Deus] é o ser supremo, aquele que comanda todo o universo. (Iva, Nobre).

– Você acha que o Papa é infalível?

– Não. Claro que não. Ninguém é infalível. Ele não é Deus. Só Deus, o Todo Poderoso. Todo mundo que está na terra é falível. (Eneida, Nobre).

– Querer definir uma coisa que transcende nosso pensamento, a gente não consegue. É a mesma coisa que procurar a definição de Deus. Isto é, o homem pode tentar tudo, mas ele não conseguirá nunca, porque Deus está para além da capacidade humana. (Marcos, Nobre).

– (...) E não existe um Deus? A gente não tem um superior, a gente não tem um poder supremo que domina o mundo? [Sim], o mundo inteiro. (S. Joel, Alto do Reservatório).

– Tudo o que nos acontece Deus sabe, viu? Mas o homem tem a liberdade de fazer o bem e o mal. (D. Helena, Nobre).

– (...) Na vontade de Deus a gente não manda! (Miriam, Alto do Reservatório).

A partir dessas falas, pode-se confirmar o que foi dito mais acima: a divindade cristã-católica é a potência suprema do universo. Ela comanda o mundo, ela decide tudo, ela conhece tudo, ela está em toda parte. Nesse sentido, ela é o contrário do homem: este é impotente, limitado e falível; ele não pode alcançar a essência do ser divino, pois o ser limitado não pode “abraçar” o ser ilimitado. O homem está abaixo da divindade, e mesmo que aquele tente ultrapassá-la, ou mesmo igualá-la, isto se revela completamente impossí-

vel, pois a natureza humana está ontologicamente em situação de inferioridade em relação à natureza divina. Além do mais, a onisciência dessa divindade é um dado não desvelado ao homem: Deus conserva seus mistérios para si mesmo, principalmente aqueles referentes ao futuro, ao fim, à morte, mas também às origens e ao outro mundo. Ele conhece também tudo do homem, como sublinhou uma das informantes, mas ele permite a ação desse homem, de onde se deriva a imagem de uma divindade que dá liberdade a sua criatura. Mas, se ela deixa um espaço para a ação do homem, este não pode interferir nas decisões tomadas pela divindade, nas suas determinações e vontades. Porém, pode-se de qualquer modo fazer-lhe pedidos e, através de seu amor, ela responde ao homem.

A divindade toda-poderosa e suprema é aquela que criou todas as coisas, é a Criadora. Eu já notei, em outros momentos (Reesink 2003) que os católicos de Casa Amarela acentuam o fato de o mundo ser pensando como criação do divino e como revelação. Acho interessante retomar esse ponto aqui, pois trata-se de uma questão fundamental para se ter uma melhor compreensão da noção de Deus elaborada por esses sujeitos. Nesse sentido, a divindade cristã-católica é mais do que nunca criadora, exatamente pelo fato de ter criado o homem, não somente o homem em geral, a humanidade, mas cada indivíduo particular.

– Eu acho que a pessoa que não acredita em Deus é pessoa que acha que veio ao mundo assim como se qualquer coisa assim uma pessoa que não tem, que Deus não tivesse valor de nada. Pronto eu acho assim. A pessoa que não acredita em Deus. Eu acho que a pessoa que não acredita em Deus é aquela pessoa que não precisa ser mais salva, mas ela precisa, é que tem uma matéria e tem uma alma para ser salva. Se ele não acha que não existe esse Deus, então eu acho que ele também não quer que a alma dele seja salva. Ele acha que o Deus dele [é o mundo] material, é tudo aqui. Mas não é, nós temos outro mundo, apesar [de] que nós não vemos para crer, mas para ver e crer não precisa ver. Em relação a Deus não precisa ver para crer: todos nós devemos saber que ele existe. [Por exemplo], você, teu marido formar dentro de você um fruto e nascer em 9 meses e formar uma vida e nasce e se cria e forma uma vida. (...) Eu acho que isso aí só basta para crer que nós temos o nosso superior muito grande e poderoso. Aí, eu acho errado essa pessoa dizer que acha que Deus não existe. Uma pessoa dessa, eu tenho pra mim, eu não vou julgar, só Deus que julga. Eu acho que uma pessoa dessa vive no mundo por viver, mas não acredita mais em nada. (D. Cícera, Alto do Reservatório).

– O que tu achas daqueles que não crêem em Deus?

– Eu sinto muita pena por ele, porque... de onde ele vem? Por que ele foi concebido? Por que ele vive na terra? Por que ele anda?

Quem foi o poderoso que tudo fez por ele, se não Deus? Eu o respeito, mas não estou de acordo com ele. (Carla, Nobre).

O nascimento é um ato fundamental e particular da criação divina: cada nova vida é concebida como criação de Deus, a vida humana é criada por ele, de onde decorreria, para essas informantes, o erro dos ateus. Além disso, si a divindade cristã-católica é a criadora suprema de tudo, ela é também o sentido e a explicação da existência do homem, como indicam as palavras de Carla<sup>19</sup>.

Estas opiniões reforçam ainda mais a imagem de um Deus criador, o homem sendo a sua criação mais excepcional; mas, estas idéias revelam, sobretudo, a concepção de uma divindade que dá a humanidade ao homem, ou seja, ela é a própria fonte dessa humanidade. Isto também porque o divino estabelece uma ligação de continuidade entre ele e os homens, porque mais do que Deus, ele é pai.

– Eu acho que todo mundo é filho de Deus, apesar da igreja católica dizer que a gente se torna irmão de Jesus, filho de Deus, depois do batismo. Mas eu acho que não é assim. (Flora, Alto do Reservatório).

– A gente aceita Jesus desde o dia que ele nos bota no ventre da nossa mãe, não é? Então, Deus já planejou toda a nossa vida, ele já sabe que a gente existe, pois ele disse isso. (Alice, Alto do Reservatório).

Apesar da afirmação da Igreja católica, segundo a qual é preciso o batismo para fazer do homem um “filho de Deus”, Flora afirma que é mesmo pelo fato de ser criado pela divindade que o homem torna-se seu filho, o que não deixa de ser uma perspectiva lógica, pois parece que nesse caso faz-se uma analogia direta com o exemplo humano em que criação/concepção quer dizer filiação. Nesse sentido, o discurso de Alice não deixa alguma dúvida: é a própria concepção que liga à Deus, tendo em vista que este fato é de imediato o ato de inscrição do homem como aquele que “aceitou Jesus”, dito de outra forma, que aceita a salvação. Ora, segundo a tradição cristã, é exatamente o ato de “aceitação de Jesus” que transforma o homem de simples criatura para filho da entidade divina. Entretanto, nesses discursos aparece como sendo a própria criação que realiza essa transformação<sup>20</sup>; além disso, o que transparece subjacente a esses discursos é que, como pai, Deus ama a seus filhos, ele seria assim um “Deus de amor”. A filiação do homem ao divino exprime, então, o quanto existe uma continuidade entre a pessoa humana e a figura da divindade cristã-católica. Disso sobressai também que essas duas entidades – pessoa humana e figura divina – são ao mesmo tempo contrárias e complementares, instaurando uma autonomia, sobretudo do lado da divindade, relacional.

Parece-me, então, que a concepção de Deus desses católicos se aproxima, num certo sentido, daquela enunciada por Spinoza:

pelo que precede, eu expliquei a natureza de Deus e suas propriedades, a saber: que ele é necessário, que ele é único, que ele é e age pela única necessidade de sua natureza, que ele é causa livre de todas as coisas e de tal maneira ele o é que todas as coisas são em Deus e dependem dele de tal sorte que, sem ele, elas não podem nem ser, nem ser concebidas, e enfim que todas as coisas foram premeditadas por Deus, não certamente, pela liberdade da vontade, mas pela natureza absoluta de Deus, ou seja, pela sua potência infinita (Spinoza 1954: 62).

Entretanto, a imagem spinoziana de uma divindade “prisioneira” de sua própria natureza poderosa e infinita se distancia da concepção dos informantes, pois, sem dúvida, para estes últimos, a divindade cristã-católica é mais poderosa que sua própria natureza.

No decorrer desse trabalho da divindade cristã-católica, assinalo a imagem revelada por alguns indivíduos de um *Deus que perdoa*; mas há também uma outra imagem, enunciada sutilmente por uma informante, do *Deus que julga*. Estas duas imagens são vitais para concluir esse esboço. Trata-se primeiramente de imagens estreitamente ligadas às concepções católicas do outro mundo e a idéia de salvação. Contudo, sem uma discussão dessas imagens, o *retrato* que se quer fazer aqui da noção de Deus elaborada pelos católicos de Casa Amarela ficaria incompleto.

### Deus de Justiça e Deus de Amor

Para tentar compreender a dimensão que toma essas concepções de um *Deus de perdão* e um *Deus de justiça*, tem-se que ter em mente que elas só são claramente perceptíveis quando se toma em conta as representações que os católicos fazem do outro mundo, em que questões como salvação, mérito, bem e mal, perdão, justiça, misericórdia e lugar (merecido/prometido) são evocadas. Nesse sentido, todo um sistema cosmológico se estrutura sobre a relação homem-divindade-terra-outro mundo. Assim, o outro mundo está intimamente ligado à compreensão que se tem do divino, e esta está visceralmente ligada à idéia de salvação. Tudo isso porque, no final de tudo, a cristandade se preocupa, sobretudo, com o seu “devir”, tendo em vista que se trata por excelência de uma religiosidade soteriológica (Weber 1983; Weber 1994). Dessa forma, salvação, Deus e outro mundo formam um sistema único. Falar, portanto, do outro mundo é o mesmo que discutir sobre a salvação, e ao fazer isso, revela-se a imagem que os cristãos possuem da sua mais potente divindade. Esta, além dos aspectos já avançados, repousa sobre a distinção e a construção do Deus que

é justo, misericordioso e que perdoa. Entretanto, o peso dado a cada uma dessas características varia segundo os entrevistados, principalmente segundo a sua religião. Pois, foi quando escutei os católicos falarem dos protestantes que eu pude melhor perceber como eles interpretam o divino e o outro mundo.

– Outro dia um crente perguntou: “o senhor bebe?”, “não”; “fuma?”, “não”; “dança?”, “não”; “joga?”, “não”; “mas o senhor tem que ser crente!”; “Por que eu tenho que ser crente? Sou obrigado a ser crente?” “Não, porque tem que aceitar Cristo como salvador”. Eu digo: “ô meu amigo, se eu não estou praticando nada errado, por que vou ser castigado? Por que Deus vai me castigar?”. “Não, porque você não aceitou”. “Mas, vai pra o inferno rapaz!”. (...) Se você está trabalhando, não está praticando nada errado, não é? Porque o sujeito vai ser castigado? Deus não castiga ninguém, rapaz. O castigo que a pessoa recebe é da pessoa mesmo. Se você pratica o bem, (...) Deus vai castigar você? Como ele vai castigar? Agora, se você chegasse aqui [e me mata], aí você tinha que ser castigada que você fez o mal, não é? Você praticou o mal, não é? [É por isso] esse negócio de crente às vezes me revolta, por causa disso. E outra que o crente é errado também. Eu estava falando a favor do crente e agora vou falar contra. Que o crente, está bom, eles não bebem, não jogam, não insultam ninguém, é uma sociedade, não é? Mas, tem um erro com eles, porque o cara mata rouba, estupra, faz tudo que é de coisa ruim, aí recebe Cristo como salvador, no dizer deles lá, não é? Que eu não sei se é verdade ou não aquilo ali, não é? Pode ser invenção também. Então, recebe Cristo como salvador, agora, “tudo o que eu fiz está perdoado”. Mas, como? Vá para o juiz para ver se o juiz perdoa nada daquilo ali? Você vai pagar tudo isso. [É] pra isso que tem juiz, tem advogado, promotor, tem tudo isso, não é? E tem cadeia também, não é? Pra o sujeito pagar o que fez, não é? [Então] o sujeito faz tudo isso, recebe Cristo como salvador depois de velho e Deus perdoa tudo aquilo? Jesus não é doido não!

– Então o senhor acha que se a pessoa não pagou aqui, mesmo se aceitou o evangelho como eles dizem, se aceitou Jesus...?

– Tem de pagar, tem de pagar, tem que pagar.

– Mesmo depois de morto vai ser julgado?

– De todo jeito ele vai ser julgado. Se ele não pagar na vida material, ele paga na espiritual.

– E vai ser julgado então na vida espiritual?

– Creio que sim, se ele praticou o mal.

– E vai ser julgado por quem?

– E não existe Deus, não? A gente não tem um poder supremo que é quem domina o mundo? Todo o mundo. Então, tem que ser julgado, seja lá por quem for não pode ficar assim. Eu acho assim: praticou o mal, tem que ser julgado. (S. Joel, Alto do Reservatório).

O discurso desse informante foi o mais explícito que eu registrei, pois todas as idéias estão aí reunidas, enquanto nas falas dos outros informantes é preciso escutar a totalidade de cada entrevista para chegar ao conjunto do raciocínio que fundamenta e forma o princípio de justiça divina. Assim, eles são menos claros, apesar do princípio estar sempre subjacente.

– Hoje em dia tem mais crentes do que católicos, muito mais! Mas, eles matam, vão para [casas] de espíritos, bebem, fazem tudo que não presta, matam as pessoas, já mataram, roubam... Depois eles se tornam crentes, como eu vejo e conheço [casos]. Aí, eu me pergunto: “o que é isso?”. Agora que eles são crentes, eles se tornaram santos, depois que eles fizeram tudo o que não prestava, é isso! Eu faço uma coisa dessas? De forma alguma! Se eu já pequei, eu entro na lei dos crentes agora, e os pecados que eu cometi, onde eles ficam? Eles dizem que a gente vai com [seus pecados], a gente reconhece e a gente se livra. É uma mentira! A gente não se livra, não. A gente resta sempre do mesmo jeito (...). Si eu já pequei, porque que eu vou me [tornar crente], para apagar os pecados que não saem mais!? Eu não já cometi eles? Como é que é possível?! Olha, quando os crentes chegam em minha casa com esse assunto, isso me deixa impaciente (...). Eles dizem: “Deus tem teu lugar preparado”. Deus não tem meu lugar... Se Deus tem meu lugar aguardando, ele aguarda do jeito que eu sou, ou se eu sou crente e ele está esperando, porque... Ele vê que eu estou aqui com ele, porque ele vê que eu não estou fazendo besteira. E como é que eu não posso, se ele tem o mérito de dar ele [se eu tenho o mérito de receber] meu lugarzinho, eu não vou ganhá-lo, a não ser se eu sou crente?! Não é verdade! Não acredite nisso! (...) [Os crentes] já beberam cachaça, mataram, roubaram. Tem até alguns que roubaram minha casa, e hoje em dia são crentes. Isto não é um pecado? Deus não vê isso? (S. Lemos, Alto do Reservatório).

– Eu não gosto do fanatismo dos crentes e também do fato que eles acham que só eles têm o reino de céu, que só eles estão salvos, que só eles têm o conhecimento certo. Não existe religião correta, religião é isso que tu praticas, isso que você ama e que você respeita,

e depois você é responsável por suas ações. (Teresa, Nobre).

– Eu não gosto da posição dos crentes: só aqueles que aceitam a religião deles estão salvos, não é? Eles são uns santos. Disso, eu não gosto. Eu acho que eles são muito radicais em relação a isso. Eles têm a Bíblia sob o braço, eles levantam a mão quando o pastor diz que é pra fazer e eles já estão salvos... E aquilo que eles fizeram antes fica aonde? Porque eu vi pessoas que se tornaram crentes, que antes não eram honestas, boas pessoas, viu? E o que acontece com isso que as pessoas fizeram antes? Terminou!? Então, eu não estou de acordo com eles. (Fábia, Nobre).

– O defeito dos protestantes, é que eles se acham já salvos. Repara, eu não sei, Deus pode mesmo me castigar, é Deus que sabe, meu Deus. Porque, alguém rouba, mata, como eu já vi muita gente que virou crente, ele rouba e às vezes chega a matar, depois vira protestante; e aí ele se diz salvo. Ele não está salvo! Ele vai agir, ele vai trabalhar para que Deus lhe dê o mérito de ser salvo, mas ninguém pode se dizer já salvo. Aí, é por isso que eu não gosto deles.! (Edite, Alto do Reservatório).

Claro está que estes discursos<sup>21</sup> deixam transparecer o sentimento da necessidade de justiça, dando respostas às ações realizadas pelos homens: as boas e, sobretudo, as más ações. Disso decorre que tudo se baseia sobre o princípio de justiça divina e esta surge do peso colocado sobre a imagem de uma divindade justa. Pois, como o disse s. Joel, Deus-Jesus não é louco, ele não deixará os maus ou pecadores impunes. Perdoar completamente todos os erros que os homens cometeram tem mais a ver com a injustiça do que com a misericórdia: como um malvado pode ter o mesmo tratamento que um bom? Assim, de acordo com esta lógica católica, é preciso responder por suas ações, é preciso passar pelo castigo merecido, do contrário entrar-se-ia na injustiça divina, portanto, no impossível, tendo em vista que a divindade cristã-católica é, em princípio, justa. Conseqüentemente, a lógica protestante do perdão divino, que salva de uma vez só é vista como absurda, o inverso mesmo da essência divina, pois seria mais uma louvação à injustiça.

Vejamos, entretanto, um discurso protestante para comparar a diferença que se estabelece entre as noções de um *Deus de justiça* e um *Deus de perdão*:

– Ele [seu filho], ele não morreu depois de confessar os seus pecados a Deus. Ele está esperando o Julgamento Final. Ele vai confessar aí, mas a sua confissão será diferente da minha, pois lá a gente não conhece nin-

guém. Então, ele vai dizer que ouviu a palavra de Deus e que não a aceitou, aí Deus vai julgá-lo, e a mim também. É assim que eu penso: ele está guardado em algum lugar, esperando o dia do julgamento, porque ele deveria ter confessado a Deus antes. Ele tinha que ter feito como eu, eu me ponho de joelhos e eu digo: "Jesus, perdoa-me os meus erros, perdoa-me os meus pecados, Jesus dai-me a compreensão de tuas palavras". Eu confesso meus pecados. (...) Eu peço a Deus, então eu confesso meus pecados à Deus. Mas, meu filho não fez isso. (...) Quando eu morrer, eu tenho certeza que eu subirei ao céu, pra isso eu oro a Deus. Todos os dias eu confesso os meus [pecados]. (...) Para ir para o céu, a pessoa deve ter a certeza que ela foi salva por Deus. Eu tenho a convicção na minha alma que eu irei. (D. Arlene, Alto do Reservatório, Protestante).

Aqui está uma outra interpretação que nos leva a uma outra visão da relação entre o homem e o divino para a obtenção da salvação. Segundo esta perspectiva, deve-se pedir o perdão de seus pecados a Deus, se entregar a ele e, então, se terá a salvação, pois Deus é antes de tudo um *Deus de perdão*. Entretanto, é necessário fazer esta ação – pedir o perdão – enquanto vivo, pois após a morte não haverá mais outra chance. Assim:

os crentes atualizam o sistema bipolar: salvação ou condenação, a partir da vida aqui na terra. Não existindo um lugar intermediário e nem a possibilidade de um interferir na salvação do outro, a única via que assegura a salvação é trilhar o caminho estreito (...). Daqui da terra, após esta vida, só há duas possibilidades opostas: a condenação ou a redenção, sem soluções intermediárias (Novaes 1983: 284).

Duas possibilidades porque a divindade cristã-protestante pode tudo perdoar durante a vida, e isto muitas vezes, pois como deixou entender D. Arlete, todos os dias os crentes pedem esse perdão e eles são sempre acolhidos: a salvação para os crentes implica no perdão absoluto de Deus em relação ao homem que se entrega a Jesus, e perdão aqui significa o esquecimento dos pecados.

Este último ponto é inadmissível para os católicos, tendo em vista que o princípio de justiça divina implica, para eles, na consideração pelo divino de toda a vida do homem: tudo deve ser "pesado" e "medido". Nesse sentido, é impossível se pretender já salvo, como se consideram os protestantes, pois ninguém sabe qual é o julgamento de Deus. Para esses católicos, se dizer salvo tem muito mais a ver com a percepção que eles têm de uma arrogância protestante de se considerar desde já entre os santos.

Pertencendo à comunidade dos "irmãos na fé", os crentes negam também a mediação dos santos e dos funcionários religiosos. "Qualquer um

pode se comunicar diretamente com Deus. Santos são todos que seguem Jesus”, afirmam os crentes. Os católicos ironizam, dizem que os crentes se auto-promovem santos. Afirmam que só houve um homem que teve certeza de ter ganho o céu ainda na terra, ainda que vida: o bom ladrão, que foi perdoado por Cristo na cruz (Novaes 1983: 281).

Nesse sentido, para os entrevistados católicos de Novaes, assim como para os meus, ninguém ainda em vida pode ser completamente salvo, ninguém pode saber quem foi redimido. Ao declarar esta certeza, os crentes cometem um erro, portanto, um pecado, o qual deve ser resgatado.

É preciso ainda sublinhar um outro ponto: o perdão repetitivo da divindade não é também admissível. Pecar e pedir perdão, pecar mais uma vez e pedir novamente este perdão e o receber, quantas vezes o forem, não se trata mais de justiça, mas de “loucura” divina, seguindo assim as palavras de S. Joel. Além disso, é muito difícil, senão impossível, para estes católicos aceitarem o fato de que um ladrão ou um assassino seja completamente perdoado e que ele tenha logo em seguida, ainda em vida, um lugar ao lado de Deus. Ora, se não há justiça na terra, que se tenha ao menos uma justiça divina, de onde deriva a idéia de que haverá ou uma justiça na terra ou, para aqueles que escaparem a esta, uma justiça na vida espiritual. Se não é dessa forma, de que valeria a pena suportar os sofrimentos e procurar fazer o bem na terra? De imediato, estabelece-se assim a diferença entre estes dois tipos de cristandade: para os crentes, todo mundo tem um lugar no outro mundo, dependendo do arrependimento em vida, do pedido de perdão; para os católicos, esse lugar depende das boas ou más ações que o homem realiza na terra, as quais a divindade maior julgará. E sua justiça significa que os homens terão que responder por seus atos, mesmo que isso signifique um lugar menos bom no outro mundo. Estas duas “teorias” implicam, assim, na ação do homem. Entretanto, trata-se de ações diferentes: a *démarche* do perdão dos crentes e a *démarche* de procurar o bem dos católicos. Poderia-se argumentar que, no final, trata-se na realidade de uma única ação. De fato, como pertencentes a uma mesma fonte cristã, católicos e protestantes se medem a partir do princípio do bem e do mal, do perdão e da justiça. Porém, existe sempre uma distinção que decorre do peso colocado sobre essas duas características diferentes da divindade cristã: o *Deus de justiça* e o *Deus de perdão*.

Nesse sentido, os católicos se aproximam mais das palavras agostinianas:

e isto não é sem um justo e profundo julgamento de Deus que, nas regiões do ar ou sobre a terra, a vida dos demônios ou dos homens é tão miserável, tão plena de erros e de angústias. E se ninguém tivesse pecado, não seria também sem um santo e equitável julgamento que a criatura razoável ficaria unida ao Senhor através dos laços de uma eterna felicidade. E Deus não se contenta de pronunciar sobre os demônios e sobre os homens um julgamen-

to geral que os condena à miséria devido ao pecado do primeiro anjo e do primeiro homem; mas ele julga cada um a partir de suas próprias obras, imputáveis ao seu livre-arbítrio. Pois os demônios lhe rogam de não os atormentá-los; e é com justiça que ele os poupa ou que ele mede seus suplícios a sua perversidade. E os homens sofrem de acordo com os seus crimes, de ordinário publicamente, sempre ao menos em segredo, um castigo divino, seja nesta vida, seja após a morte (Santo Agostinho 1994: 150).

É impressionante como estas palavras de Santo Agostinho são tão próximas daquelas que foram explicitamente pronunciadas por S. Joel e, mais sutilmente, pelos outros, numa clara revelação de uma linha de continuidade transformada, demonstrando assim um compartilhamento e pertencimento desses sujeitos em uma *cultura bíblica* (Velho 1995). Assim, a partir dessas palavras pode-se elaborar claramente a imagem de uma divindade justa e de um homem que responderá por suas obras. Pois, assim como dizem dois teólogos da Teologia da Libertação, “se Deus é bom, se Deus é amor, não é menos verdade que ele é também justiça” (Libânio e Bingemer 1994 : 249).

Poder-se-ia, no entanto, inverter a última citação para dizer que, se a divindade cristã é concebida como justiça, ela é também vista como amor e perdão.

– Tu achas que Deus vai perdoar todo o mundo?

– Perdoa, perdoa. Deus é pai (...). Se a gente se arrepende e pede perdão, ele perdoa, é Deus, ele é bom, não é? (...) Nessa vida, a gente deve se arrepender, não procurar o mal. Mas, aquele que fez o mal, depois da morte, Deus vai perdoar ele também. (...) Eu lhe digo: é a mesma coisa se a gente se arrepende em vida ou depois da morte. Porque Deus, eu penso que é Deus, isso já diz tudo. É a mesma coisa se eu me arrependo agora, se eu faço boas ações e... aquele que morreu sem ter o tempo de se arrepender, mas quando ele chega lá, Deus perdoa, [se] ele se arrepende (...). Depois do julgamento final, eu não sei de nada. Mas eu acho que Deus tem um plano pra nossa vida, mas só ele que sabe. (...) Eu penso que a gente vai pra onde Deus acha que é o mérito de cada um. Deus nos bota aonde ele pensa que a gente tem o merecimento. (Alice, Alto do Reservatório).

– Eu creio na misericórdia de Deus. Eu acho que o pior assassino terá uma [outra] oportunidade. (...) Eu acho que Deus é misericordioso, eu não acredito... Eu creio que ele dará o estado intermediário, sabe? Mas não o definitivo. Eu penso que o definitivo é sofrer eternamente, ele não vai dar isso. Jesus, o pai eterno, Nossa Senhora, eles são misericordiosos. Ele não dará isso. (D. Célia, Nobre).

Aparentemente, estes últimos discursos negam o que foi argumentado há pouco. Porém, ao olhá-los de mais perto, pode-se ver que se trata de uma impressão enganosa. Pois, menos do que uma contradição, trata-se de uma complementação. Certo, Alice e D. Célia sublinham mais do que os outros católicos o *Deus de perdão*. Entretanto, ao fazerem isso, elas não negam a primazia do *Deus de justiça*. Ao afirmar a misericórdia da entidade divina, sua essência feita de amor e de perdão, essas duas informantes não anulam o julgamento divino, mesmo que este seja o último. Conseqüentemente, a idéia implícita é aquela da não condenação eterna, pois todos terão uma última chance, vivo ou morto, de se arrepender, de se voltar em direção a Deus. Isto significa que o ato de condenação absoluta, o castigo extremo, portanto eterno, não será aplicado pela divindade cristã-católica, pois esta é misericordiosa: todos terão oportunidade de ser poupados, de ser perdoados dos seus erros. Isto não quer dizer, entretanto, que o perdão divino conduz imediatamente a um pagamento de todas as dívidas. Mesmo que livre da condenação extrema, o homem perdoado deverá responder no outro mundo pelas obras da terra, para isso cada um terá o lugar que lhe é meritório. Haverá, assim, lugares intermediários para realizar a justiça de Deus, numa clara distinção em relação aos crentes. Isto quer dizer que, para estas católicas em particular, mas também para os católicos em geral, ao contrário do que, a partir do século XIV, aconteceu à imagem do Julgamento Final, como demonstra Delumeau, com o peso posto “sobre a severidade do Deus-justiceiro” (1978: 265), originando o medo entre os indivíduos, a imagem que os católicos atuais representam de sua divindade maior é aquela de um “Deus justo” e não mais “justiceiro”, movido pelo amor e pelo perdão. Esses católicos revelam não precisarem mais temer um Deus-justiceiro, pois eles crêem agora que o perdão ganhará sobre a justiça raivosa. Trata-se agora de uma justiça de amor.

Contudo, é preciso não confundir o que venho analisando: não existe um *Deus de perdão* para os crentes e um *Deus de justiça e de amor* para os católicos. Trata-se claramente da mesma divindade absoluta, cujo peso posto sobre estas características divergem segundo os seus fiéis. Para todos, a divindade cristã é justa e perdoa, ela é misericordiosa e ama seus fiéis. A diferença se baseia sobre o momento em que ela revelará cada uma de suas faces. Segundo a compreensão dos crentes, o perdão e a misericórdia se deixam ver durante a vida sobre a terra: Deus oferece muitas oportunidades para que o homem seja salvo, ele está sempre pronto a perdoar; a justiça acontece no outro mundo, e trata-se agora de uma justiça sem piedade, mesmo que não raivosa, pois o homem voltou as costas às múltiplas chances dadas pelo divino. Em relação aos católicos, a justiça divina começa sobre a terra e se prolonga até o outro mundo, mas nesse momento, o perdão e a misericórdia da entidade divina estarão também presentes, pois ela dará uma última oportunidade de arrependimento, assim o homem poderá se redimir após a morte e ser completamente salvo. Disso resulta a imagem de uma divindade que hora julga hora perdoa, dando assim o acesso à compreensão que os cristãos fazem do outro mundo,

revelando o fato de que, para eles, no fim das contas, o que importa sempre é a salvação das suas almas da condenação eterna.

## Conclusão

A concepção de Deus não pode ser pensada, como já dito, sem que se reflita também sobre a noção de pessoa católica, sendo o contrário também verdadeiro, pois uma e outra são ligadas, complementares. O homem é, portanto, fraco, impotente, limitado, falível. Sendo criação divina, ele se rebelou contra o seu criador provocando assim a sua queda: desde logo ele está condenando. A divindade cristã-católica é, ao contrário, toda poderosa, infalível, ilimitada, criadora e inacessível; ela é ainda "três em um". Mas, para os católicos de Casa Amarela, Deus não se resume a essas características que mostram sua grandeza e soberania: ele é, além disso, um *Deus de justiça* e um *Deus de amor e de perdão*. É graças ao seu grande amor e a sua capacidade de perdoar que ele oferece ao homem a salvação, a felicidade eterna, a qual seria "estar com Deus". Entretanto, se a divindade cristã-católica é amor e perdão, ela é também justiça. Portanto, ela julgará cada um por seu mérito, para em seguida castigar, perdoar e salvar. Mas, o julgamento dessa entidade se calca sobre a concepção cristã da ética do bem e do mal: esta aqui inscrita no seio mesmo de sua criação, portanto, do homem (Reesink 2003). É pela realização do bem e do mal que o homem será julgado pelo divino e, de acordo com os seus méritos, receberá a salvação que, para os católicos significa um lugar mais perto ou mais afastado de Deus no paraíso.

A partir dessas reflexões sobre a noção de Deus e a da pessoa humana segue-se, então, que a cosmologia católica é dominada por duas personagens principais: Deus e o homem (ao lado dos quais se posicionam a terra e o outro mundo). Entretanto, enquanto o homem encontra-se aí numa situação subalterna, é o primeiro que é o centro desta cosmologia. Ele é o criador, ele é amor, ele é justiça, ele é três em um, ele é o único que pode ajudar o homem na terra (com a ajuda de seus agentes), ele é o único que pode salvar o homem no outro mundo. Além disso, e mesmo que o homem seja concebido como possuidor do livre-arbítrio para escolher a sua vida, ao final este ser humano construído pelo católico permanece ao mesmo tempo desejoso e a mercê do perdão, do amor e da salvação divina. Nesse sentido, a divindade cristã-católica não é apenas o centro desta cosmologia, ela é ainda a aspiração maior dos católicos.

## Bibliografia

- AUGÉ, Marc. (1982), *Génie du Paganisme*. Paris: Gallimard.
- BIRMAN, Patrícia. (1997), "Males e Malefícios no Discurso Neopentecostal". In: P. Birman, R. Novaes e S. Crespo (eds.). *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- BLANC, Elisabeth. (1995) "Hélène : la sainte du cimetière". *Terrain*, no. 24: 33-42.

- BOURDIEU, Pierre. (1979) *La Distinction*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1980), *Os Deuses do Povo*. São Paulo: Brasiliense.
- CAMPOS, Roberta C. (2001), *When Sadness is Beautiful*. Tese de Doutorado em Antropologia, University of Saint-Andrews, Saint-Andrews.
- CAVIGNAC, Julie. (1997) *La Littérature de Colportage au Nord-Est du Brésil : de l'histoire écrite au récit oral*. Paris: CRNS Éditions.
- DELUMEAU, Jean. (1978), *La Peur en Occident*. Paris: Pluriel, Fayard.
- DROOGERS, André. (1987) "A Religiosidade Mínima Brasileira". *Religião e Sociedade*, no. 14/2: 62-86.
- DURKHEIM, Émile. (1998 [1912]), *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: PUF, 4a. ed.
- EADE, John e SALLNOW, Michael. (1991), *Contesting de Sacred : the anthropology of christian pilgrimage*. London/New York: Routledge.
- FORTES, Meyer. (1997), "Édipo e Jô na África Ocidental". In: *Cadernos de Campo*, Ano VI, no. 5 e 6: 217-250.
- LEACH, Edmund. (1983 [1962]), "O Gênesis enquanto Mito". In: R. Da Matta (ed.). *Edmund Leach*. São Paulo: Ática.
- LIBÂNIO, João B. e BINGEMER, Maria Clara. (1994), *Escatologia Cristã : o novo céu e a nova terra*. Petrópolis: Vozes.
- MAUSS, Marcel. (1968) "Une Catégorie de l'Esprit Humain: la notion de personne et celle de 'moi'". In : *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 4ª ed.
- MOINGT, Joseph. (1986), "Polymorphisme du Corps du Christ". In: C. Malamoud e J.-P. Vernant (eds.). *Corps des Dieux*. Paris: Gallimard.
- MUCHEMBLED, Robert. (2000), *Une histoire du Diable : XII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Seuil.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. (2000), *O Diabo no Imaginário Cristão*. Bauru: Edusc.
- NOVAES, Regina. (1983), "Os Crentes : razões para viver e morrer". In : J. S. Martins (ed.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Hucitec.
- . (1997), "As Metamorfoses da Besta Fera: o mal, a religião e a política entre trabalhadores rurais". In: P. Birman, R. Novaes e S. Crespo (eds.). *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- PIETTE, Albert. (1999) *La Religion de Près : l'activité religieuse en train de se faire*. Paris: Métailié.
- POUILLON, Jean. (1979) "Remarques sur le verbe 'croire'". In : M. Izard e P. Smith (eds.). *La Fonction Symbolique*. Paris: Gallimard.
- REESINK, Mísia L. (2003) *Les Passages Obligatoires: cosmologie catholique et mort dans le quartier de Casa Amarela, à Recife (Pernambuco-Brésil)*. Tese de Doutorado em Antropologia, EHESS, Paris.
- SANTO AGOSTINHO. (1994), *La Cité de Dieu*. Vol. 3. Paris: Seuil.
- SPINOZA. (1954), *L'Éthique*. Paris: Gallimard.
- STEIL, Carlos A. (2001), "Catolicismo e Cultura". In: V.V. Valla (ed.). *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- THEIJE, Marjo de. (2002), *Tudo que é de Deus é Bom: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil*. Recife: Massangana.
- VELHO, Otávio. (1995), *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- WATTS, Alan. (1960), *Myth and Ritual in Christianity*. Nova York: Grove Press/Evergreen Books.
- WEBER, Max. (1983), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira.
- . (1994), "Sociologia da Religião". In : *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB.
- ZALUAR, Alba. (1983), *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar.

## Notas

- <sup>1</sup> Este artigo é baseado nas reflexões (a partir de dados de campo) apresentadas e discutidas na minha tese de doutorado (Reesink 2003). Esta versou sobre cosmologia católica e representações de morte entre católicos da região de Casa Amarela, considerada uma das mais populosas da cidade do Recife, com cerca de 200.000 habitantes. Na oportunidade, tentando realizar uma melhor apreensão da realidade do campo, empreendi uma comparação entre católicos de camadas médias (Nobre) e de camadas populares (Alto do Reservatório). Para um maior conhecimento dessa comparação e as conseqüências de minhas análises, ver Reesink 2003.
- <sup>2</sup> Ao dizer isto, 'eu estou obviamente consciente das críticas, bastante pertinentes, de que a definição de Durkheim cai em um outro etnocentrismo: o de pensar a religião e a sociedade estruturada sobre o par de oposição sagrado/profano, categorias consideradas eminentemente ocidentais. Entretanto, para a época e para a questão discutida nesse artigo, acredito que o autor operou um passo importante no caminho em direção a uma posição mais relativizadora na antropologia da religião.
- <sup>3</sup> Em seus trabalhos sobre católicos em Pernambuco, M. de Theije (2002) procura também pensar a lógica desta religião a partir da centralidade da divindade cristã.
- <sup>4</sup> Aliás, algumas explicações podem ser encontradas para se compreender essa miríade de intermediários entre a divindade cristã-católica e o homem (razão que fundamenta a dita "ausência" ou "distância" de Deus no catolicismo brasileiro): a idéia de *profano* e de *sagrado*. Foi a partir de uma observação de J. Cavignac (1997) em que a autora conta que uma de suas informantes afirma ser impossível, proibido ao homem se dirigir diretamente a Deus, que cheguei à conclusão de que menos do que uma distância ou ausência, pode-se também tratar, aqui (a partir de uma interpretação francamente durkheimiana, mas considerada pertinente por se tratar de religião cristã), da idéia da impossibilidade de comunicação entre o sagrado absoluto (Deus) e o profano (homem), pois todo contato implicaria em contaminação, destruição. Nesse sentido, os santos seriam os intermediários possíveis, entre o sagrado e o profano, pois com "experiência dupla" (homens/vivos na terra-santos/vivos no outro mundo). Numa interpretação maussiana, seriam eles objetos de sacrifício sempre atualizados, tendo em vista serem o canal que possibilitaria a comunicação entre as duas dimensões.
- <sup>5</sup> Todos os nomes dos informantes são fictícios, buscando assim mantê-los dentro do anonimato, constando sempre a localidade real de moradia de cada informante. Entretanto, quanto às referências a esses locais de moradia (*Nobre* ou Alto do Reservatório), vale lembrar que "*Nobre*" refere-se à área *privilegiada* (camadas médias) do bairro de Casa Amarela, não tendo assim uma designação específica, mas sendo classificada por todos, em termos nativos, como a área nobre do bairro. Nesse sentido, para diferenciar as duas localidades, e mantendo o nome real do Alto do Reservatório (camadas populares), passei a utilizar o termo *Nobre* para identificar a área de moradia dos habitantes de camadas médias.
- <sup>6</sup> Além disso, é preciso lembrar, como o faz J. Pouillon (1979), que o *crer* implica também na dúvida – e basta olhar a história de Jó na Bíblia para se perceber disso. Isto não quer dizer, entretanto, que a dúvida negue o *crer*, mas que eles estão "dialeticamente", e de forma criativa, juntos. Em relação à religião e à crença, M. Augé afirma que "a religião suporta a incredulidade bem temperada e que uma sociologia da prática religiosa poderia, e sem dúvida, deveria, fazer abstração do problema da realidade da fé" (1982: 57).
- <sup>7</sup> Talvez esse "pudor" seja explicado pela preocupação, legítima, de se buscar uma maior objetividade na observação da lógica cristã, lógica esta que, de uma maneira geral, é própria ao pesquisador. Esse "pudor" talvez seja a "fórmula" encontrada para estabelecer uma relação objetiva e exterior com os fatos (mais uma vez numa *démarche* fortemente durkheimiana). Entretanto, para se compreender a lógica cristã e católica é necessário correr o risco e assumir que a própria dinâmica da construção do conhecimento antropológico se realize na dialética e na complementaridade das subjetividades e objetividades dos sujeitos envolvidos (pesquisador e pesquisados).

- <sup>8</sup> Em seu texto, Meyer Fortes chama a atenção para o perigo de se aplicar o modelo de uma cultura sobre outra, à la Frazer. Ele faz a ressalva de que “a obra de Frazer é uma advertência contra generalizações falsas a partir de paralelos entre costumes profundamente diferentes. Entretanto, meu objetivo neste ensaio não foi o de encontrar paralelos, mas sim o de trazer à luz elementos básicos comuns às concepções religiosas que descrevi. E ao menos um elemento comum é patente. Todos os conceitos e crenças que examinamos são extrapolações religiosas de experiências geradas nas relações entre pais e filhos em sociedades organizadas sobre o parentesco e a descendência” (1997: 247). Parece que mais uma vez encontramos um eco do paradigma durkheimiano para explicar e compreender os sistemas religiosos.
- <sup>9</sup> Acredito que Meyer Fortes é mais feliz nas suas análises exatamente porque ele leva muito a sério o par Deus-Homem no pensamento judaico-cristão, e a partir daí pensando as relações sociais, sobretudo as de parentesco.
- <sup>10</sup> Vale ressaltar que, de uma maneira geral, a minha pesquisa de campo revelou que as diferenças existentes entre as duas camadas pesquisadas não se verificavam no nível das “representações”, mas sim no nível do “concreto”, ou seja, quando as condições concretas (estilo de vida, gosto) estavam em jogo para realizar operações de distinções sociais (P. Bourdieu 1979). As variações percebidas na forma como os católicos representam este mundo, e o outro mundo, mostram estar mais atreladas às trajetórias dos indivíduos e grupos católicos do que às condições de classe. É nesse sentido que a comparação entre essas duas camadas sociais de Casa Amarela se perde neste trabalho, já que este discute essencialmente concepções e noções da divindade cristã. Para uma melhor demonstração disso que avanço, ver M. Reesink (2003).
- <sup>11</sup> Pode-se afirmar, nesse sentido, que a interpretação de A. Piette pode conter um equívoco, pois a questão não repousa realmente sobre a ausência/presença de Deus, mas sobre a sua visibilidade/invisibilidade.
- <sup>12</sup> Por exemplo, como descrito no livro de Êxodos, em que Deus se mostra através de uma sarça em fogo para Moisés.
- <sup>13</sup> A entidade Diabo/Satanás recebeu, e recebe ainda, vários títulos e nomes na sua história e segundo o espaço geográfico ocupado pelas sociedades. Por exemplo, “De maneira geral, no vocabulário corrente dos trabalhadores rurais de Pernambuco e Paraíba, os termos *satanás*, *demônio*, *cão*, *cachorro da moléstia*, *besta fera* aparecem como sinônimos: designam as ‘forças do mal’. Para combater tais forças, estes trabalhadores contam com os ‘poderes de Deus’” (R. Novaes 1997: 81). Ver ainda R. Munckembled 2000.
- <sup>14</sup> É preciso ainda levar em consideração a possibilidade do homem, por causa de sua fraqueza, ser levado a fazer o mal pela encarnação mesmo do mal : o Diabo. Segundo O. Velho (1995), haveria então um mal exterior (representado por Lúcifer) e um mal interior (tanto ao grupo social quanto ao indivíduo). Dessa forma, existiria um mal personalizado e um mal ético. Para uma discussão mais aprofundada sobre o “bem e o mal” nas representações dos católicos de Casa Amarela, e como isso repercute na sua “noção de pessoa”, ver Reesink (2003).
- <sup>15</sup> Aqui, aproveito para fazer minhas as palavras de P. Birman, quando ela afirma que “não há por que conceber religião como o sistema ético por excelência, em oposição à cosmologia, lugar do mal sem culpa, associado a ritualismos mágicos” (1997: 62). Na minha percepção, um sistema cosmológico constitui e informa os modelos religiosos. Nesse sentido, qualquer sistema religioso é, antes de tudo, um sistema cosmológico (parcial ou globalmente).
- <sup>16</sup> Seria interessante abordar aqui, como contraponto, as reflexões do metafísico A. Watts (1960 [1954]) que, apontando os problemas de interpretação e de construção da divindade cristã, realizada pelos teólogos (permitindo assim uma coisificação, objetivação de Deus pela ciência, transformando essa entidade, em termos durkheimianos, em um fato social, portanto dessacralizado ou irreal), os quais tornam Deus uma figura absolutamente boa, real, verdadeira, histórica, defende a interpretação do Diabo como o “lado escuro” da divindade, como o inverso complementar do lado “luz” de Deus. Nesse sentido, segundo o metafísico, isto “corresponderia ao que

- o chinês chama *yin* como algo distinto do *yang*, o escuro, negativo e feminino aspecto da vida, numa oposição complementar com o iluminado, positivo e masculino”, acrescentando que “uma verdadeira problemática do mal surge na vida humana quando o necessário lado escuro (*dark side*) da existência não é aceito e ‘amado’ como a luz – isto é, quando na mente humana se coloca objetivos tais como: a retenção total do prazer e a total eliminação da dor” (1960: 82-83).
- <sup>17</sup> Como descreve o historiador C. Nogueira, “O Maligno confunde-se em formas humanas e animais porque é um ser sobrenatural, um anjo bestial, apelando para os instintos animais do homem; e suas mutações constituem um reflexo do Mal que permanentemente embosca a humanidade, atrás das mais inocentes aparições” (2000: 69).
- <sup>18</sup> Poder-se-ia fazer aqui uma analogia entre a mulher (correntemente caracterizada como “sedutora”, “enganadora”, “desviadora do bom caminho”) com a figura da Besta Fera, o que remete diretamente ao mito do tentação de Eva no Paraíso e a todo um imaginário, daí decorrente, construído em torno da mulher, em que essa foi, em algumas épocas, fonte de grande medo (e em certo sentido continua sendo ainda hoje). Sobre isso ver Delumeau (1978) e, para uma relação entre gênero feminino-diabo(mal), ver Nogueira (2000).
- <sup>19</sup> Essa informante apresenta aqui uma postura mais “indiferente” em relação aos ateus, ao mesmo tempo em que mantém um certo tom de desprezo. A opinião dos católicos de Casa Amarela sobre os ateus foi discutida num dos capítulos da minha tese. Na oportunidade, eu elaborei três categorias de opinião, onde era possível enquadrar os informantes dos dois grupos estudados. Para um aprofundamento dessa questão, ver M. Reesink (2003).
- <sup>20</sup> Mas, a interpretação dessas duas informantes pode não estar completamente deslocada da tradição bíblica. Não devemos esquecer que o Rei Davi, em seus salmos, escreveu que Deus formava o homem no ventre da mãe, que o conhecia desde então, que os seus dias estavam determinados por ele.
- <sup>21</sup> No momento em que S. Lemos falou sobre o tema, ele estava muito irritado contra uma de suas vizinhas crentes, pois durante uma boa parte dessa entrevista ela o interrompia e o contradizia, enquanto ele evitava lhe incomodar. Assim que ela saiu, ele deu livre curso a sua irritação e eu tive a sorte de ouvir o que ele realmente pensava dos crentes e do outro mundo. Além disso, essa situação em campo, além de outras, deu-me a chave para a compreensão de uma “ética da cortesia” própria aos católicos e que se diferencia, em alguns sentidos, da dos crentes. Sobre isso ver M. Reesink 2003.

Recebido em abril de 2005  
Aprovado em julho de 2005

### Misia Reesink

Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, França. Com Cecília Mariz e Carlos Steil, organizou o livro *Maria Entre os Vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil*, no qual publicou o artigo “Nossa Senhora de Angüera, Rainha da Paz e do Mundo Católico Contemporâneo”. Professora Adjunta do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, Brasil.  
e-mail: reesink@ufba.br

---

# A CONVERSÃO CONTRAMODERNA DE ALCEU AMOROSO LIMA

Amir Geiger

## Introdução

Em 1928, ano em que se publicam *Macunaíma* (Mário de Andrade) e o *Manifesto Antropófago* (Oswald de Andrade) – dois representantes canônicos do modernismo primitivista brasileiro –, Alceu Amoroso Lima, crítico literário que escreve sob o pseudônimo de Tristão de Athayde, da mesma geração de Mário e Oswald, interlocutor destes na cena literária e também ele, a seu tempo e a seu modo, entusiasta das letras modernas, converte-se ao catolicismo – isto é, volta a comungar na Igreja, retirando-se declaradamente da cena modernista e encerrando, por assim dizer, aos 35 anos de idade, a formação e a juventude intelectuais.

Ao longo da década de 1920, o nome de Alceu/Tristão já se consolidara como um dos mais importantes da geração de artistas e intelectuais ligados ao modernismo, e o ingresso na Igreja Católica (ou retorno a ela, se considerarmos o catolicismo não-praticante do meio familiar e social em que cresceu) teve não apenas conseqüências pessoais, mas trouxe uma transformação (e também ampliação) da atividade intelectual. Além de continuar a crítica literária e os comentários culturais, passou a produzir também obras sociológicas, pedagógicas, psicológicas, filosóficas e políticas, bem como outras mais ligadas à doutrina católica, à vida religiosa e à atuação da Igreja, tornando-se um dos maiores

pensadores católicos brasileiros do século XX. O teor de sua participação ou engajamento é também relevante. De crítico e pensador do modernismo, fez-se o grande líder católico leigo nos anos 30 e 40, representante das forças e concepções conservadoras e elo entre os grupos governantes e a Igreja, vindo a se tornar, no fim da década de 60, um dos mais respeitados opositores do regime militar instalado em 1964 (que ele inicialmente apoiara) e defensor das tendências social e politicamente “progressistas” da Igreja.

Essa trajetória justificaria, por si, um exame detido da religiosidade de Alceu/Tristão, do tipo de adesão, da força e do caráter de seu compromisso com a Igreja e sua doutrina e atuação, assim como da relação com as questões e desafios sociopolíticos, culturais e morais que o “mundo moderno” propõe, ou impõe. Muito poderia contribuir, para o entendimento das correntes de idéias que influíram na história do país, saber até que ponto a religião, o cristianismo católico em particular, foi um elemento importante para esse pensador e líder, e qual a natureza das soluções elaboradas e dos problemas diagnosticados a partir dessa afiliação.

Mas não é essa a perspectiva do presente trabalho, nem desse tipo o interesse que o move. Tomando a trajetória acima resumida como sinal ou prova da relação direta e próxima, intensa e significativa, de Alceu/Tristão com o “mundo moderno”, interrogamo-nos então sobre o sentido da conversão religiosa como atualização dessa relação. Sempre entendendo que a adesão católica inicia um capítulo importante do pensamento social brasileiro, optamos, ao invés, por considerar o episódio conversional de Alceu/Tristão como um *caso*, uma espécie de sonda para os significados modernos da religiosidade. Sua posição de intelectual e sua obra de crítico lhe conferindo mais forte caráter de *nativo* – isto é, aquele cujo pensamento não deve ser apenas objeto de contextualização, análise e deciframento, mas encarado como desafio às categorias do sujeito dessas operações.

Veremos adiante (se é que se faz necessário ilustrar o ponto) que a conversão do pensador não é menos vivida que concebida – quando menos, por elaborá-la ser um modo singular de a experimentar –, e é justamente nessa relativa indistinção que o foco interpretativo recai. Como tantos cortes, cesuras e rupturas modernas, a noção de representação pode constituir um ponto-cego no estudo, por exemplo, da religião (cf. Velho 1995[1992]). No caso presente, a barra entre vida e conhecimento, sensibilidade e inteligibilidade é um suposto moderno partilhado pelos personagens envolvidos neste episódio (e os pares aludidos redobram e reinscrevem, a seu modo, o par natureza-cultura, também ele um suposto metodológico, quando não ideológico) e por boa parte da sociologia deles contemporânea (cf. Lenk 1987), devendo ser, para usar o jargão, relativizada. Haverá então igualmente, ao menos como possibilidade teórica, um pensamento elaborado no interior da experiência religiosa, inclusive daqueles

que não são intelectuais. 'Nativos da religião' elaboram um pensamento sobre a modernidade, não menos que intelectuais modernos podem procurar uma experiência religiosa.

Em outras palavras, explorar significados sociológicos e culturais da conversão deste intelectual não visa restritamente encontrar a singularidade do evento ou do pensamento pessoal, mas perceber dimensões intelectuais presentes na experiência religiosa dos 'nativos', tal como ela e eles se constituem, dentro do campo de forças moderno.

### 1. Conversão intelectual como 'versão nativa' e sua crítica

Alceu Amoroso Lima sempre enfatizou o caráter eminentemente intelectual de sua conversão, que ela "não tem nada da estrada de Damasco. [referência ao episódio súbito de Saulo de Tarso, que desencadeou sua conversão ao cristianismo]. Foi dóida e lenta (...)" (Lima 1983: 144).

Há o processo paulino e o agostiniano [de conversão]. O passional e o racional. A conversão paulina surge como uma revelação violenta. A minha foi um processo de eliminação de dificuldades, da mesma maneira que fui perdendo minha vaga fé de infância através da influência de Sílvio Romero (com o evolucionismo), Benedetto Croce (com o hegelianismo) e Bergson (com o vitalismo). (entrevista a *O Pasquim*, 1969; reproduzido em Lima 1983: 110)

"A via intelectual foi necessária para iluminar a via do coração." A princípio, devemos concordar com a versão do sujeito, com o discurso nativo. Não há episódio de alteração abrupta e inesperada, nenhum transporte místico. A chegada à fé, à religião, à Igreja é um demorado, retardado – histerético<sup>1</sup> – processo. E neste, o debate de idéias, a análise e a crítica, o empenho intelectual aparecem como fulcro e foco da atenção do próprio sujeito. A via é não só intelectual, mas reflexiva; cada passo é pensado e sondado, e mesmo discutido. As transformações parecem caber inteiras dentro do "campo da consciência" (James 1961[1902]), sem deslizar para aquém do limiar consciente, aquela esfera subliminar onde não raro se elaboram, segundo James, os rearranjos psíquicos conversionais.

Mas isso não é tudo. Como crítico literário e comentador de idéias atualizado e informado, Tristão de Athayde se defrontava, em seu próprio entender, com as interrogações lancinantes (ou vividas como tais) de uma geração marcada não só pela busca de formas de expressão mais genuínas e por um sentido de crise e decadência de formas culturais antigas, como também pelo senso de uma encruzilhada histórica, de um momento decisivo e talvez sem igual na civilização. Assim, fica claro que para além de a conversão ser objeto do pensamento

do sujeito, o dado característico e mais importante é a sua adequação – ou mesmo funcionalidade, instrumentalidade – com respeito aos problemas ou dilemas intelectuais que o sujeito enfrentava.

Mas o 'discurso nativo' da reivindicação de uma conversão racional ou intelectual deve ser problematizado e qualificado, pois de um ponto de vista das ciências sociais, uma conversão intelectual deve ser algo necessariamente mais forte do que a conversão *de* um intelectual. O que é afirmado pelo sujeito como tendo caráter pensado não é a religiosidade, ou a passagem a ela (entendida, esta, como "tom fundamental" [Simmel 1935] da vida); é ao caminho, ao processo, à explicitação ou abertura para a religiosidade plena – a chegada à via do coração<sup>2</sup> – que tal caráter é atribuído. Assim, o sujeito não está afirmando uma suposta *religiosidade intelectual*, mas um acesso intelectual à religião (no caso, a cristã). Implicitamente, os caminhos paulino e agostiniano equivaler-se-iam. Mais ainda, seriam complementares: assim como há um imenso esforço de elaboração e retificação doutrinárias e teológicas por parte do apóstolo Paulo, em seguida ao lance radical, à visão na estrada de Damasco, há também um núcleo místico no centro do lento empreendimento agostiniano (o episódio em que uma voz não identificada, no jardim, o instrui a ler a passagem das Escrituras que responde a suas interrogações).

O mesmo vale para o caso de Alceu/Tristão: sua atividade intelectual, a propósito da qual se apresentam as dúvidas que marcam seu percurso até a religião, poderia ser pensada 'devotamente' como aspecto apenas acessório, ou manifestação superficial de uma religiosidade mais profunda (cf., para uma interpretação devota deste tipo, Santa Cruz 1943). Reforçando este ponto, notemos ainda que, em seus relatos tardios, é uma religiosidade outra – do coração, e não da razão; do silêncio, e não do discurso – que Alceu reivindica:

Deus é silêncio. (...) [n]o plano espiritual, as palavras, a lógica, a dedução tornam-se incompatíveis. A sensibilidade intrínseca dessa sapiência está pra lá de toda definição, além de toda razão e acima de toda inteligência. Nesse sentido, a sabedoria suprema é uma volta à inciência (...) (entrevista a *O Pasquim*; 1969; Lima 1983:115)

Ora, também um olhar das ciências sociais sobre o fenômeno conversional estabelece uma distinção entre a via intelectual para a religião e, por outro lado, a experiência, a prática ou o pensamento propriamente religiosos. Mas os motivos são outros, diferentes dos do devoto ou converso. De modo geral, a constituição mesma das ciências sociais foi coextensiva a um olhar crítico sobre a religião, que correspondeu a – ou melhor, valeu como índice de – uma autoconsciência moderna da separação entre o pensamento mítico e o científico, a prática mágica e a instrumental, a simbolização alegórica e a conceitual.

Várias são as formas sob as quais são vistas essas dualidades dicotômicas: passagem, oposição, evolução etc. Várias também as doutrinas, as filosofias ou os esquemas – do positivismo à hermenêutica – em que se organiza o olhar crítico. Mas resta que a linha de tensão de um pólo a outro é pensada como comportando uma transformação irreversível, entrópica.<sup>3</sup>

Devemos ir além da mera qualificação de intelectual católico, nos dois sentidos que a expressão comporta: de intelectual com determinadas convicções e adesões religiosas, e de um pensador que opera no catolicismo, com ele ou para ele. Ambos parecem implicar uma espécie de tolerância entre o trabalho da razão (dianóia) e a atitude por temperamento (ethos). Mas se conversão (metanóia) é mais que simples acomodação de incompatíveis, se ela de fato compõe (hierarquiza, recontextualiza) o que antes se opunha – se ela depõe as duplas solicitações, o *double-bind* (a paranóia) – será preciso interrogar da sua radicalidade (no caso: moderna e racional). Não simplesmente submetê-la a uma leitura sociológica, mas entendê-la como desafio e questionamento desta.

É preciso então examinar se, e em que sentido, a conversão e a religiosidade operam intelectualmente; e, inversamente, se o pensamento e a inteligência guardam algo de religioso, de experiência de conexão entre aquilo que a *ratio* separou.<sup>4</sup> Usando os termos de Weber, será preciso responder se a conversão religiosa de Tristão/Alceu foi um “sacrifício do intelecto” ou se, usando agora os termos de Simmel, sua religiosidade é o “inextinguído anelo de valor religioso”, que não se contenta com as respostas parciais e limitadas da razão.

De nossa parte, a resposta que devemos encaminhar poderá representar uma espécie de exame da possibilidade de se pensar uma ‘estada’ intelectual na religião. Essa possibilidade, se efetiva, esclarecerá uma zona de sombra da recomendação weberiana de que os que desejam escapar à precariedade de sentido do mundo desencantado e às árduas condições em que opera a razão racionalizada devem fazer o “sacrifício do intelecto” (“credo quia absurdum”) e voltar às antigas religiões. Pois se o retorno à religião é suficiente para tanto<sup>5</sup>, isso não significa a priori que ‘habitação’ nela seja necessariamente o fim de um processo – interrogação, conversão, retorno<sup>6</sup> – de natureza regressiva<sup>7</sup>: um sacrifício do intelecto, uma saída da situação moderna, uma falta em relação a suas exigências específicas. “Sacrifício” do intelecto poderia tomar uma conotação mais etnológica – não de abdicação ou submissão, mas regulação numa economia simbólica.

Antecipemos algo do nosso raciocínio para comentar sobre o significado do percurso que intentamos. Uma conversão (ou religiosidade) intelectual que seja mais que simplesmente conversão (ou religiosidade) *de* um intelectual poderá, a nosso ver, indicar uma ‘intelectualidade religiosa’ positiva, que ultrapasse a postura negativa, defensiva, de sobrevivência de um ‘por que não?’ religioso. Este é a mera falácia (apontada, por exemplo, por Simmel [1935]) de

recorrer ao fato da incerteza última da razão empírica como argumento para a não-implausibilidade (bem diferente da plausibilidade...) das verdades transcendentais.

Assim como, seguindo Lévi-Strauss (1979), há um “pensamento selvagem” que é outra coisa que o pensamento ‘do selvagem’, a religiosidade intelectual, no sentido forte cuja possibilidade acabamos de levantar, apontaria talvez para uma ‘intelecção religiosa’, isto é, uma razão onde a razão racionalizada vê apenas aposta de sentido – assim como ao pensamento domesticado o selvagem aparece como “pré-lógico”.

A abertura da razão ao sonho, ao delírio, à fabulação leva-a, no limite, a reconhecer-se como fruto cultivado gerado na mesma matriz simbólica daqueles. Mais ainda: o reconhecimento não é apenas genético (como no programa durkheimiano), mas de afinidade e complementaridade; o sonho, o mito etc. ainda operam em terrenos restritos, mas estratégicos, do mundo cultivado. Então, semelhantemente, a relação genética, que Weber densamente analisou, entre a religião e a modernidade, também se coloca nos termos da afinidade e complementaridade: a religião será um domínio restrito de encantamento onde, no entanto, já opera o regime de transcendência que o une à ação instrumental.

Mais sinteticamente: assim como a arte, no quadro levi-straussiano, não é ‘regressão’ ilógica ou pré-lógica, mas uma lógica mais próxima do vivido pulando em meio a um mundo já medido e explorado em conceitos abstratos, a religião poderia ser menos uma ‘regressão’ em direção ao mundo mágico, mas a seiva circulante, ainda encantada, da força civilizatória.

Essa aproximação não é casual ou simplesmente analógica: ela remete ao vínculo – no mínimo, contextual – que há entre a conversão de Alceu e o momento cultural em que ela se deu, caracterizável pelo “choque etnológico” que informou, nas vanguardas artísticas e não só nelas, uma crítica ao enrijecimento alienante da civilização industrial e a seus impasses sociais e políticos (os mais dramáticos, a Primeira Guerra e a Revolução Russa). E foi em grande parte no debate sobre o valor do primitivismo (surrealismo, expressionismo, etc.) que se expressou e delineou a aproximação de Alceu com o catolicismo.

## 2. Entre dois pecados: indistinção e inessencialidade

A pertinência intelectual da religião, a consequência religiosa da intelecção, já foi objeto de exploração sociológica.

Estamos, quer gostemos ou não, numa situação em que a transcendência foi reduzida a um rumor. Não podemos fugir de nossa situação com um pulo mágico. Não podemos prontamente, e de certo não quereríamos, voltar a uma situação anterior na história

da luta do homem com a realidade. (...) Mas (...) a consciência secularizada não é o absoluto como ela quer apresentar-se. (...) A redescoberta do sobrenatural será sobretudo uma reconquista da abertura em nossa percepção da realidade. (...) Na abertura aos sinais da transcendência, as verdadeiras proporções da nossa experiência são redescobertas. (Berger 1973:125-126)

Semelhantemente, tentaremos dar plausibilidade à hipótese de uma religião do 'encantamento (moderno) do mundo'.

O primeiro ponto da argumentação é a força da ambigüidade estética de Tristão, e sua ampliação a um verdadeiro dilema intelectual, percebido e concebido como tal pelo sujeito. Na verdade, a amplitude dos temas abordados pelo crítico e a variedade de seus escritos ao longo da primeira década de atividade (1919-1928) tornam complexo o delineamento de suas posições e tendências e de um retrato ou caracterização intelectual. Essa dificuldade, aliás, não é só do analista, mas do próprio crítico e de contemporâneos seus:

Desde então [a conferência de Graça Aranha na Academia Brasileira de Letras] muito tenho escrito a respeito do movimento [modernista] e o Graça [Aranha] diz que eu ainda não "fixei meu tipo literário.

Terá razão. Tenho vivido muito, pensado muito a respeito. (...) Como é que, ao mesmo tempo, ataco Oswald de Andrade, e o primitivismo de Mário de Andrade, e entretenho polêmica com este?

Aconselho a "ida ao clássico" e digo que "o nosso clássico é o bárbaro". Coisas difíceis de conciliar à primeira vista. Mas que sinto bem sinceramente como sendo a minha verdade e ao mesmo tempo [como sendo o] que nos convém. (...)

Ecletismo? Não creio. Conciliação?

Sei lá. Sou o que sou. (Lima 1991:9)

Assim, no lugar de um esforço extenso de construção de um perfil coerente, será mais econômico, para a argumentação, fazer uso de dois focos privilegiados do debate de idéias de que Tristão participava.

O primeiro foco, público, é o debate com o jovem Sérgio Buarque de Holanda, simpatizante do modernismo. O segundo, privado, é a correspondência com o líder católico Jackson de Figueiredo.

Mais uma vez: não é o acompanhamento dos diálogos (realizado em Geiger 1992) mas a pontuação de seu sentido, o que interessa aqui apresentar. Com Sérgio Buarque, o que estava em jogo era o caráter da crise e da necessária resposta às solicitações modernas de renovação estética e cultural. Com Jackson,

a questão era o teor de comprometimento pessoal com as respostas ao aspecto vivido da crise.

Em ambos os diálogos, e com Tristão/Alceu representando, num e noutra, papéis praticamente inversos, discutia-se a liberdade intelectual no interior das paredes doutrinárias do catolicismo; a estreiteza ou largura, a solidez ou "inessencialidade", o anacronismo ou urgência, a consistência ou incompletude, para a "nossa geração cortada de absolutos" (Tristão), da resposta religiosa, cristã, católica ao "destino trágico de nossa época" (Weber).

Os papéis até certo ponto invertidos de Tristão/Alceu nos dois diálogos resumem o seu próprio senso de contraditoriedade e, por oposição contrastiva, unificam num diagnóstico semelhante as radicalmente opostas posições de seus interlocutores.

Jackson se preocupa com a diluição, o esgotamento, a perda de referência ao essencial, em meio à voragem do seguir todos os estímulos.

É necessário agir, mas de modo absolutamente real, contra a atmosfera que vamos respirando. (...) E nada mais acertado para início dessa reação que o abandono do mundo contemporâneo. Voltas às leituras dos que construíram, de Aristóteles a Santo Tomás, a Joseph de Maistre. (Lima & Figueiredo 1991:167)

(...) tive verdadeiros sobressaltos em face da sua desabaladíssima, louca, assombrosa carreira. Você, meu querido Alceu, está se deixando intoxicar pelas letras contemporâneas. (Lima & Figueiredo 1991:194)

Sérgio Buarque, por seu turno, lamenta a "inessencialidade" de Tristão, de sua contribuição – pois quer recorrer a "princípios de construção que só poderão ser justamente esses valores tradicionais que nossa época já não digere" (Holanda 1989 [1928]:114).

Jackson (que Alceu insistia em qualificar como um moderno não-moderista) e Sérgio Buarque teriam, então, como o próprio Tristão/Alceu, e por trajetórias diferentes, se deparado com as limitações e os impasses do mundo desencantado e desiludido; para ambos se afigura uma necessidade de responder ao desafio da insatisfatoriedade da razão para conferir sentido a si mesma. Sérgio Buarque, na época, olhava com simpatia o surrealismo, a batalha dos campeões do "esprit contre la raison" (René Crevel), do alargamento dos horizontes do pensamento e da realidade. Para Jackson, é na Igreja Católica, no imenso e milenar, plural e uno, corpo de ensinamento – em que se combinam harmonicamente a razão com a revelação, a inspiração, o misticismo, a tradição – que se encontra o antídoto aos envenenamentos do espírito pelo racionalismo estreito e seu correspondente negativo, o deleitamento estetizante.

Esse 'paralelismo na diferença', aqui traçado, não visa aproximar figuras e posições tão díspares, mas ressaltar a posição contraditória (ou melhor, experimentada como tal) de Tristão/Alceu.

Ambos, Jackson e Sérgio Buarque, de certo modo, subscrevem o diagnóstico weberiano, infletindo-o com juízos e conotações diversas. Aquele, pregando a volta aos braços da Igreja, o sacrifício do intelecto (no sentido da aceitação da doutrina e do dogma, da resistência à tentação da razão sem disciplina). Este, reclamando um afastamento das sínteses ultrapassadas, que podem fornecer segurança, mas não uma resposta à altura do que há de trágico e absoluto na cultura moderna.<sup>8</sup>

Mas há complicadores. Na verdade, se são essas as críticas dos interlocutores a Tristão/Alceu – críticas que ele não deixa de compreender, mas cujos termos, como veremos, se recusa a aceitar –, há, em cada um, um 'núcleo não-weberiano', que justamente serve a Tristão/Alceu de referência. No centro da "inquietação" apaixonada<sup>9</sup> de Jackson de Figueiredo, havia o 'bom emprego' da razão em função das verdades metafísicas, a "reta doutrina" do tomismo, que o sustentava. Jackson propõe a Alceu um afastamento das letras modernas, das artes estetizantes 'bárbaras' que se estabeleceram onde antes se erguiam os templos da civilização<sup>10</sup>. Alceu, por seu lado, quer e admira e inveja a sólida "rocha tomista" em que Jackson "assenta suas construções, ou esse teto sobrenatural (...) a que (...) prende, sem receio de queda, suas deduções" (Lima & Figueiredo 1991:125); porém insiste do início ao fim em perceber e recusar, ou hesitar perante, a conseqüente perda de liberdade de pensamento e de julgamento.

Sou um individualista, e não tenho medo de o dizer perante quem quer que seja. (...) quero antes deixar de escrever (...) do que submeter-me a uma doutrina (...) que me parece falsa em seu dado fundamental (...) Sei bem a paixão que hão de despertar contra mim certas palavras que sinceridade manda não calar. Mas não renuncio à minha atitude de independência mental (...) (carta de 17/10/1922) (Lima & Figueiredo 1991:51-52).

Escravidão, dizem banalmente os que estão de fora. E os que estão dentro respondem – liberdade. Onde a verdade, a terrível verdade, a que só se pode saber, talvez, na hora de dar o passo definitivo? (carta de 26 de novembro de 1927) (:236).

Também Sérgio Buarque aponta para um elemento não trágico (distante do weberiano), e do qual Tristão se aproxima. A religião cristã – o catolicismo em especial – é, segundo Sérgio, não antiintelectual mas, ao contrário, excessivamente racionalista<sup>11</sup>. O que Sérgio tem para propor a Tristão é a aceitação

da arte moderna como dimensão e expressão trágica da modernidade, dimensão selvagem do drama da razão científica.

Tristão, aliás, percebe bem que o sentido só sobrevive no 'primitivo', na matéria pré-racional:

(...) esse homem normal não pode criar arte original nenhuma, hoje em dia (ou pelo menos nada de diferente ou de melhor que o passado, e nesse caso prefiro ficar com o passado), e que só nos loucos, nas crianças, nos índios podemos ainda encontrar, sem artifício, a terrível dignidade de criar. (carta de 20/10/1927), (op.cit.:204) a preocupação com a Loucura, isto é, com a negação da razão lógica, muito me ajudou [para "reencontrar Deus"]. A perda crescente de confiança na Razão, através de uma também crescente admiração pelas proezas positivas da negação da Razão pela Loucura, muito me ajudou a desfazer-me da tirania inconsciente do racionalismo. (entrevista a *Revista de Cultura Vozes*, n.4, 5/1981, reproduzido em Lima 1983:323 – notemos de passagem o interessante paradoxo proposto pela frase final)

mas ele recusa a entrada na correnteza das pulsões, o alegrar-se com a falência das promessas da razão raciocinante, a aventura – "primitivista", "suprarrealista" (TA) – que estabelece os "direitos do sonho" (Holanda 1989a:66).

Esboçado esse quadro, podemos voltar a perguntar: o que teria então significado a conversão de Tristão/Alceu ao catolicismo? A princípio, uma adesão à proposta de Jackson de Figueiredo. É ele quem o encaminha nos últimos passos em direção à Igreja; é como seu continuador que Alceu atuará no meio católico, abeberando-se filosófica e doutrinariamente no tomismo, próximo aos jesuítas na visão histórica e política.

Mais ainda: é com uma carta de resposta a Sérgio Buarque – último movimento do debate aberto entre eles – que ele marca publicamente sua conversão como um "adeus à disponibilidade" em que se daria assumidamente algo da ordem do sacrifício, da abdicção:

Eu bem sei que não há heroísmo algum na violência de certas opções necessárias. (...) para abafar no fundo da alma todas as vozes de sereias que convidavam ao repouso, ao sibaritismo estético, à entrega ao curso das águas do nosso tempo, para machucar todas as veleidades de carregar alegremente sobre os ombros irresponsáveis o peso leve de [sic] lisonjeador de negações e diletantismos, para renunciar categoricamente a toda popularidade entre os novos, para

quebrar, enfim, a intimidade de idéias e de atitudes com tantos amigos e companheiros de sempre – para fazer tudo isso eu bem sei que não é necessário heroísmo algum (...) (Lima 1969a:19)

E, no entanto, é preciso mais uma vez qualificar e relativizar a construção 'nativa'. É verdade que, se dirigirmos a atenção à produção pós-conversional, há muitas passagens, artigos e livros inteiros em que aparece um tom de recusa, de rejeição ao mundo moderno. A proximidade mesma de Alceu em relação aos jesuítas — proximidade não unívoca, e com significados de vários tipos — reencontra a caracterização da ordem, segundo Morse: “um grupo disciplinado de tradicionalistas modernizantes que poderiam ter levado a cabo uma integração viável, *sui generis*, do novo e do velho” (Morse 1989).

Esse tom, essa postura negativa confirmaria o que escreve Berger:

o catolicismo encarou o mundo moderno com muito mais suspeita desde o começo e, como resultado, conseguiu com mais eficiência manter até uma data muito mais recente suas defesas cognitivas contra a modernidade.

[a] síndrom[e] tod[a] da secularização, incluindo a morte do sobrenatural, podia ser oficialmente diagnosticad[a] como uma enfermidade do mundo fora dos portões. Dentro do seu interior, o aparato sobrenaturalista de mistério e milagre podia continuar como antes — conquanto que as defesas (tanto políticas como cognitivas) fossem guarnecidas por homens certos (...). (Berger 1973:28)

A desconfiança em relação a esse aparente e construído sacrifício do intelecto deriva de duas classes de observações feitas por Alceu, que remetem por sua vez a dois blocos de questões. Uma, o caráter problemático da fé e da crença, tal como transparece nas cartas escritas a Jackson, nos momentos finais da lenta aproximação à Igreja.

Assim pelo menos eu sinto o cristianismo, o paradoxo imenso do cristianismo, que vive a dizer aos sábios que os analfabetos é que têm razão, e aos analfabetos que os sábios podem chegar à razão absoluta, e que devem confiar neles.

Sou um homem de gangorra. E mesmo as gangorras têm um ponto de apoio. Mas por que há de ser no céu esse ponto de apoio (gangorra alucinante, de pernas para o ar, invertida como a loucura!) e não na terra? (carta de 26/11/1927) (Lima & Figueiredo 1991:236).

Está dado o passo difícil. O primeiro dos passos difíceis. E não saberei dizer se o que tenho agora é a paz de consciência. (...) Bem sei que a paz de espírito não é para nós, filhos deste século. Mas quando a gente vê que tudo, ou a maior parte, vem da nossa própria incapacidade em conquistá-la! (carta de 7/8/1928) (Lima & Figueiredo 1992:218).

Ou seja, ao invés da negação da modernidade e da secularização, é a negatividade deste século que se mantém, mesmo na fé; ou antes, a fé aparece negativamente, ela é, por assim dizer, deduzida.

Quem sabe se a graça opera por vezes ao avesso, se é possível dizer. Negando-se, ela se afirma. (...) seduzindo-nos pelo temporal, fechando a paz ao espiritual, ela age paradoxalmente nos espíritos que se acostumaram a ver no paradoxo um elemento fundamental da verdade. (carta de 3/4/1928) (Lima & Figueiredo 1992:61)

Voltaremos ao ponto, para comentá-lo mais detidamente. Antes, exponhamos a segunda observação que nos leva a relativizar a construção nativa da abdicação, do sacrifício. Ela é ainda uma versão nativa, mas posterior. Nos relatos tardios sobre a conversão, Alceu fazia questão de afirmar que o "adeus à disponibilidade"<sup>12</sup> que marcou a entrada na Igreja teria sido um adeus à disponibilidade religiosa, mas não à disponibilidade estética (esta sim, verdadeira e necessariamente moderna), que ele sempre teria continuado a cultivar e exercitar.

Nesses mesmos relatos, Alceu também lembrava que vários companheiros consideraram o passo conversional uma desfiguração, uma perda da legitimidade, autoridade e isenção necessárias para formular juízos estéticos, para manter a atividade crítica.

O compromisso doutrinário – este parece ser o raciocínio implícito dos que o contestam – desqualificaria ou impediria o exercício das necessárias simpatia, abertura e compreensão do universo em que se fazem as obras de arte, ao mundo onde se faz a cultura. Se for efetivamente assim, há aí algo diferente da reprovação individual quanto a escolhas pessoais; há uma crítica e não só uma divergência de opinião ou uma diferença de religiosidade. Basta, aliás, lembrar que Mário de Andrade era e se manteve, privadamente, um católico bastante convicto, mas que não deixou de encontrar inconvenientes sérios na adesão católica de Tristão. Ou lembrar que tanto a religiosidade como os símbolos religiosos católicos atraíam então, de maneiras diversas e em processos radicalmente distintos, poetas e artistas europeus (pense-se em T.S.Eliot, em Cocteau, que 'namorou' com o catolicismo em meados dos anos 20, e na intensa, quase delirante, conversão de Paul Claudel).

Retornamos com isso ao cerne do debate de Sérgio Buarque com Tristão

de Athayde. Aquele, quando reprovava a proximidade – construída, procurada, elaborada – deste em relação ao catolicismo, está dizendo que o instrumental filosófico e doutrinário, a tradição metafísica, a sensibilidade ao transcendente, fornecidos pelo catolicismo, podem bem descrever, responder, e mesmo superar, a situação moderna – mas justamente sem participar (sem comungar...) do momento, sem dividir o destino (trágico) inscrito nos dilemas e impasses.

toda a conciliação que se propuser entre esses dois planos [da “Terra” e do “Espírito”] não será outra coisa que um hibridismo insólito, uma aglutinação superficial, jamais uma combinação íntima e suscetível de permanência. Não se pode mais hoje, como nos tempos de Santo Agostinho, ser ao mesmo tempo e simultaneamente um cidadão do céu e da terra. E o pensamento que realmente quiser importar para a nossa época há de se afirmar sem nenhum receio (...) (Holanda 1989:114).

O destino trágico, como Weber, após Nietzsche, mostrou, era justamente a condição precária do sentido, a existência de respostas apenas parciais para interrogações absolutas. A crítica ‘weberiana’ de Sérgio Buarque seria então à falta de coragem de TA para dividir esse destino com a época, enfrentá-lo (isto é, vivê-lo).

Tristão responde em outra chave. A ‘abdicação’, o deixar de influir sobre a geração e o momento, equivale a afirmar a surdez moderna; a tragicidade é uma cegueira à salvação<sup>13</sup>. Tristão repete que as respostas modernas são reações expressivas, mas não soluções – são delectação estética, estetizante, na própria condição que pede superação (transcendência).

Enfim, a resposta de Alceu a Sérgio Buarque seria construída pelo próprio crítico como uma instância da “defesa cognitiva” mencionada por Berger; mas invertendo a valoração: é a modernidade que apresentaria defeito cognitivo, uma *hybris* da inteligência. É preciso, segundo Tristão, “colocar os marcos da limitação”, “disciplinar os demonismos da liberdade”; o excesso das vanguardas, do ‘primitivismo’ e do surrealismo, por exemplo, decorreria de “um erro fundamental e de uma perigosa ilusão de liberdade”.

### 3. Política e hierarquia

Em vista disso, qual o significado que podemos atribuir à reivindicação, por Alceu, da manutenção da disponibilidade estética após a abdicação da disponibilidade religiosa?

Creemos que um bom modelo – cuja aplicabilidade, veremos, vai muito além da adequação formal ou lógica – é fornecido pelas noções dumontianas de “englobamento do contrário” ou “subordinação hierárquica” (Dumont 1966, 1989).

Diremos muito sinteticamente: as exigências, os desafios deste mundo moderno – os chamamentos a aumentar (como diria Sérgio Buarque) a extensão do nosso império – são o correspondente exato de César, do imperador deste mundo, no ensinamento de Jesus: “a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Escreve Dumont:

a simetria só é aparente, pois é em função de Deus que devemos dobrar-nos às legítimas pretensões de César. A distância assim criada é, num sentido, maior do que se as pretensões de César fossem simplesmente rechaçadas. A ordem mundana é relativizada, na medida em que se subordina aos valores absolutos. Temos aí uma dicotomia ordenada. (Dumont 1985a:44)

E mais adiante:

A orientação ideal para o fim transcendente, como para um ímã, produz um campo hierárquico no qual devemos esperar encontrar situada cada coisa mundana.

A primeira conseqüência tangível dessa relativização hierárquica consiste num grau notável de latitude [sc., variação, flexibilidade] na maioria dos assuntos mundanos. (...) Em vez de procurar regras fixas, convirá localizar em cada caso os limites exatos da variação permitida. Eles são claros em princípio: de um lado, o mundo não deve ser pura e simplesmente condenado (...); do outro, não deve usurpar a dignidade que pertence somente a Deus. E podemos supor que a variação será mínima nas matérias relativamente mais importantes que em outras. (:49)

Compare-se Alceu, no seu diário:

(...) continuo a merecer a censura de Graça Aranha, agora póstuma: ainda não fixei meu tipo literário, nem fixarei jamais, se tiver de optar entre o moderno e o clássico. Morrerei em disponibilidade. Aquela a que disse adeus em 1928 [episódio da conversão ao catolicismo] (...) foi a disponibilidade em face da Verdade religiosa. Em face da Beleza e da Política continuo em plena disponibilidade. E continuo a sustentar, como sustentava contra Jackson [de Figueiredo] em 1924, que uma coisa não inclui a outra. Por ser hoje católico, cada vez mais convicto e cada vez mais convicto de minha indignidade, da minha mediocridade como católico em face de Deus (...) — não me sinto nem de longe obrigado a pensar este-

ticamente com os antolhos (do respeitável solitário da rua Sete de Abril, em Petrópolis (que critica a literatura de Péguy por ser ele mal casado), como nunca me senti obrigado a acompanhar (...) os pilares do 'jornalismo católico'... Sei que não sou em nada melhor que eles e moralmente serei, com certeza, muito inferior (Lima 1991:9)

É possível, a nosso ver, afirmar que o "Schema" que Tristão constrói tem por objetivo expor e organizar intelectualmente, como princípios orientadores racionalmente elaborados, a progressiva unificação da multiplicidade mundana, referida no trecho de Dumont. É possível prestar tributo à variedade do mundo na medida em que ela é reconhecida como variação, e não como divergência.

Como pequeno excursão, pode-se explorar outra possibilidade, não estética, de subordinação da disponibilidade: a do juízo político. Já após a conversão, no primeiro escrito dirigido ao público católico, Alceu escrevia:

Francamente, eu vejo em minha frente infinitas soluções parciais para os problemas do mundo, mas só vejo duas Causas que possam realmente encher toda uma vida, solicitar todo o nosso espírito, arrancar-nos enfim da sedução do sibaritismo, da indiferença ou do egoísmo: o Comunismo e o Catolicismo. (Lima 1969b:25)

Na correspondência de Alceu com Jackson de Figueiredo, anterior à conversão, podem ser encontradas passagens do mesmo teor, em que se expressa não só a admiração (qualificada) de AAL pelos comunistas, e o reconhecimento de sua pertinência à época, como também o estado de dúvida sobre a existência, e a necessidade de uma verdade única que signifique o erro do lado oposto<sup>14</sup>. É interessante ver que o comunismo aparece como uma (quase-)religião plausível, a que se pode aderir, digna de empenho da fé. De um ponto de vista moderno e imanente, a diferença entre as duas 'religiões' é limitada ao conteúdo: são duas causas, duas forças espirituais e de ação que têm igual amplitude, densidade, capacidade de transformar o sujeito que a ela se converte e o mundo. É apenas do ponto de vista englobante, subordinador, dado pela relação com o transcendente, que o comunismo aparece como apenas uma religião do homem (no duplo sentido), enquanto o cristianismo (catolicismo) como mais do que uma religião: a ligação verdadeira com Deus.

Um relato tardio ilustra essa hierarquia dos princípios terreno e sobrenatural:

É nesse sentido que nego a filosofia marxista, uma vez que ela nega a existência da natureza humana, considerando o homem um mero projeto, fruto gradativo da evolução da sociedade. Ora, o ser humano

tem natureza própria, imortal, com direitos e deveres, e uma natureza relativa em relação ao meio, à hereditariedade, à educação, à cultura e à propriedade. Dessa forma, negar a natureza humana equivale a negar os próprios direitos humanos. (entrevista ao *Estado de São Paulo*, 22/10/1978). (Lima 1983:268)

Devemos então dizer que Alceu tentou remontar a corrente da modernidade. Alceu parte de uma identificação (que, segundo ele mesmo, do ponto de vista estético jamais chegou a arrefecer) com as negações modernas, parte da compreensão intensa e profunda da precariedade intrínseca, 'ontológica', da situação contemporânea, e quer chegar a uma unificação da multiplicidade de perspectivas, uma estabilização da transitoriedade de todas as posições. Ele tenta divisar O lugar – pré-moderno, antimoderno – onde ainda estaria entesourada a autenticidade perdida. Isto é, um lugar de onde dizer algo essencial, universalmente pertinente. Reencontrar a fonte originária do sentido<sup>15</sup>.

O ponto é que Alceu 'recorre' à religião para falar melhor da e na modernidade. Afirmá-lo é afirmar o caráter intelectualmente instrumental da religião para AAL. Essa instrumentalidade é forte: não se trata de um subterfúgio da razão, uma fuga no espiritualismo irracionalista. Muito ao contrário, é habitação nas forças constitutivas da modernidade, as quais, para o pensamento das ciências sociais, operam a gênese, a passagem irreversível, entrópica, do mundo mágico ao desencantamento do mundo (Weber), da *Gemeinschaft* [comunidade] à *Gesellschaft* [sociedade] (Tonnies), da solidariedade mecânica à orgânica (Durkheim).

Para a crítica de Sérgio Buarque a Tristão de Athayde, o caráter intelectualmente instrumental da religião é problemático e negativo. Tristão quer escapar e não consegue:

Esse recurso a uma justificação espiritual não é inédito, dele compartilha toda uma classe de pensadores novos (...) É um processo que não deixa de evocar a fórmula que presidiu à elaboração das *Summas* medievais. Apenas com essa diferença que nelas o que existia era uma fé em busca de suas justificações, de suas razões (...) quando, no caso presente, será antes uma inteligência que quer se apoiar numa base emocional.

Estamos, pois, diante desse fenômeno bem característico deste tempo: um tradicionalismo que intimamente descrê das tradições, um dogmatismo que, no fundo, é um ceticismo e, por mais absurdo que possa parecer, um racionalismo que quer ser ao mesmo tempo um misticismo. (Holanda 1989c:113-114)

Talvez se pudesse dizer: o que Alceu quer entender como hierarquização, subsunção de planos, Sérgio Buarque insiste em mostrar como duplicidade ideológica – a religião como ‘recurso’ artificial, mero instrumento de administração de insuficiências.

Neste ponto, vale a pena discutir a própria noção de instrumentalidade da conversão. Tomemos a interpretação de Gerard Lebrun para o cristianismo de Blaise Pascal. Lebrun afirma sempre o caráter instrumental da conversão, mas lhe dá outra conotação, que nos interessa. Pois se Alceu não chega, como Pascal (segundo Lebrun), a “construir uma religião na medida de suas necessidades” – religião da falência da metafísica, que Pascal, “um moderno no coração da idade clássica” teria entrevisto –, pode ao menos ser pensado como tentando dar uma ‘perspectivação’, e não como operando uma elevação ou transição de estado:

Como é curta, medida mundanamente, a distância que separa a incerteza da incerteza vencida. (...) A conversão não fará o incrédulo passar de um mundo para o outro, das trevas para um meio-dia radioso. Tudo o que ele ganhará em dar esse passo é entrever a economia secreta do caos – de que ele continuará a ser o habitante. Que ele não espere ser inundado por uma luz nova; ele espreitará somente com mais segurança os sinais do divino, mas sem que seja dissipada a penumbra. (Lebrun 1983:105-106)

#### 4. Razão e regressão

Vimos que Alceu ‘recorre’ à religião por um método homólogo à lógica holista desta, a subordinação hierárquica, o englobamento do contrário mundano – representado pela disponibilidade estética e, em outro nível, pelo reconhecimento do comunismo como grande Causa moderna. Mas se isso dá conta da eficácia do recurso, não esgota a pertinência dele. Esta, a nosso ver, estaria ligada à natureza genética da relação da religião cristã com a modernidade, classicamente apontada por Weber, de uma perspectiva histórica e social. Na fórmula sintética e polissêmica de M. Gauchet, o cristianismo teria sido: “a religião da saída da religião”: não só no sentido de ser aquela que operou o expurgo das forças imanentes que fundavam, constituíam o mundo mítico-religioso, mas também – por conta daquele fato histórico primordial – no sentido de que é a religião possível num mundo irreligioso.

Essa relação também é apontada (em termos distintos, é claro) do lado cristão, teológico. C. Palácio fala de uma “irredutibilidade do cristianismo à ‘razão’ e à ‘religião’”. A necessidade de ‘dizer-se’ em categorias racionais e religiosas por um lado e, por outro, a impossibilidade de mantê-las intactas.” (Palácio 1991:507). O autor continua, para falar, mais adiante, que “o cristia-

nismo foi o sujeito ativo da gênese de uma nova cultura” – a da Idade Média – na qual razão e fé, filosofia e religião não se opunham, mas se integravam, se coordenavam. Este quadro ao mesmo tempo combina com a visão dumontiana da situação pré-Reforma e com a visão do catolicismo da época de Alceu, da cultura da Idade Média como autêntica.

Quando então Palácio fala do dilema que se apresenta a propósito da religiosidade na época moderna, reconhecemos plenamente a situação de Alceu. “Só restaria a justaposição de um bilingüismo desesperado ou o recuo na direção de um cristianismo pré-moderno.” (:507-508) Palácio tenta demonstrar a pertinência moderna cristã, a possibilidade de transmitir sua verdade em termos compatíveis: a fé (cristã) se diz através da razão (:524). A raiz desse entendimento estaria, segundo Palácio, em Paulo, e a realização cultural remontaria à época medieval, quando constituiu-se a “linguagem teológica” e elaborou-se a “fé como inteligibilidade” (:509).

Nosso ponto se assemelha um pouco a este. Mas a questão é se a razão se pode dizer pela fé.<sup>16</sup> Se for possível responder afirmativamente, chegaremos bem próximo à confirmação de uma ‘conversão intelectual’, de uma ‘intelecção religiosa’ – mais forte do que de uma inteligibilidade da religião, que é o que se costuma pedir aos estudos científico-sociais sobre o tema.

Dizíamos que o que está em questão é menos a eficácia do discurso mítico ou religioso para falar das questões terrenas – a eficácia simbólica, o recurso ao sobrenatural são fenômenos praticamente universais –, do que a pertinência do cristianismo para dar conta das questões modernas. E que é a relação histórico-genética entre cristianismo e modernidade – e não a relação essencial-teleológica, que é a que importa afinal para a teologia, como por exemplo no mencionado artigo de Palácio – que sustenta essa pertinência. Ela é que permitiria, lógica e ontologicamente, a subordinação dumontiana do estético e do político ao religioso, ao transcendente.

Para a crítica de Sérgio Buarque, como na de Jackson, a opção (desenhada em termos um pouco esquemáticos) é efetivamente entre (para dizê-lo com termos tomados a Palácio) o “recuo na direção (...) pré-modern[a]” (o que Alceu deve fazer, para Jackson) e um “bilingüismo desesperado” (o que Tristão vive, segundo Sérgio Buarque<sup>17</sup>). Os dois termos são, na verdade, (segundo Sérgio Buarque) equivalentes: recuar ao pré-moderno é querer recuperar o sentido daquilo que já não o tem; a linguagem pré-moderna da religião é intraduzível para a moderna.

Cabe então perguntarmo-nos se o recurso à religião cristã faz sentido quando já se está num entendimento moderno da modernidade.<sup>18</sup> Só como conversão, mudança radicalmente descontínua de linguagem, salto por sobre intraduzibilidades – responderiam tanto o modernista Sérgio Buarque como o reacionário Jackson de Figueiredo.

No nosso entender, Tristão/Alceu modernamente procura o fundamento ontológico da traduzibilidade entre as linguagens: ele estaria, como vimos, na relação genética da religião (cristã) com a modernidade. Essa busca (moderna) do elemento fundante da significação, da traduzibilidade, da comunicação acima das diferenças, não é a única; haveria entendimentos menos essenciais, informadores/formadores de uma postura (neste sentido restrito) 'pós-moderna'<sup>19</sup>.

Pode, então, um discurso moderno ser modernamente inteligível quando formulado em linguagem religiosa? É esta, parece, a pretensão de Alceu – não quando diz que a conversão foi abdicação, mas quando possibilita e legitima a variedade das posições 'mundanas' pela subordinação à transcendência. A referência pós-moderna – que, é claro, se abre muito largamente<sup>20</sup> – nos ajudaria inclusive a atentar para uma proximidade, afinidade e homologia entre religião e modernidade muito maior e mais intensa do que, na época da conversão de Alceu, se reconhecia: porque mais forte (ou antes, ontologicamente mais fraca) do que o vínculo genético: haveria entre elas uma "semelhança de família" (Wittgenstein), uma proximidade de "vocabulários" (Kuhn/Rorty): o modo "fundacionalista", 'fundamentalista', de pensar.

O modelo dumontiano nos mostraria, enfim, que a conversão de Alceu foi, ou poderia legitimamente pretender ser, uma bem fundada regressão – ou mais exatamente: uma fundamentação regressiva. O encontro do "ponto fixo de onde julgar", no dizer de Pascal, e que seria aquele de onde começa o movimento moderno, e do qual por isso se descortina sua germinação e seu sentido.

Dizer que a conversão é regressiva dá a princípio a entender que se trata de uma tendência reacionária, antimoderna<sup>21</sup>. Mas há outra leitura possível, cuja exposição nos levará a uma visão mais abrangente do significado da "conversão intelectual" moderna.

O ponto principal, que adiantamos, é que se a regressão é 'para trás' em termos genético-históricos (desta história, desta gênese), ela se dá, ou se elabora, prospectivamente em termos cognitivos.

A subordinação hierárquica holístico-religiosa (o englobamento) da disponibilidade estética e política pelo compromisso religioso – essa mesma operação conversional não estará subsumida por uma lógica mais radical? Por que pensar o movimento conversional como teleológico, como tendo um sentido dado pelo ponto de chegada e não pelo de partida? Não seria isso uma aceitação não qualificada, não relativizada, do discurso religioso da conversão? Uma visão das ciências sociais não poderia (deveria?) levantar como hipótese uma continuidade, ou afinidade, ou homologia, entre os estados inicial e final da "quebra do hábito"?

Berger e Luckmann (1985), ao tratar a conversão como "alternação", se concentram na redefinição mais ou menos radical de realidade, que se segue ao desmantelamento da definição anterior e que deve ter quase a força de uma

socialização primária. O que importaria sociologicamente é a manutenção da nova definição, mais que sua quebra ou estabelecimento.

Somente dentro da comunidade religiosa, a ecclesia, a conversão pode ser efetivamente mantida como plausível. Isto não significa negar que a conversão pode antecipar-se à filiação a uma comunidade. Saulo de Tarso procurou a comunidade cristã depois de sua 'experiência de Damasco'. Mas não é esta a questão. Ter uma experiência de conversão não é nada de mais. A coisa importante é ser capaz de conservá-la, levando-a a sério, mantendo o sentimento de sua plausibilidade. É aqui onde entra a comunidade religiosa. (Berger & Luckmann 1985:209)

Em outra ocasião, levantamos algumas dificuldades para a aplicação empírica dessa perspectiva ao caso de Alceu. Ei-las em resumo: a definição da realidade, em Alceu, não sofre uma crise e o que o faz hesitar é justamente a entrada para a Igreja (cf. Geiger 1992:196-197). Aqui, o ponto é mais geral e abstrato. Haveria, no nosso entender, uma "estrutura de plausibilidade" (Berger & Luckmann 1985) mais larga e difusa, a sustentar a *continuidade na alternância*, 'dentro' dela. Alceu "abdica" da horizontalidade – das equivalências, da profusão de experiências, do seguir todos os estímulos – para ganhar em verticalidade – fundamentar as escolhas –; mas isso não significa, pela manutenção das disponibilidades, um ganho ampliado em horizontalidade, em consistência garantida mesmo entre posições antes tidas como contraditórias?

Isso significaria, então, que a subordinação ou o englobamento ao modo de Dumont seriam também englobados/subordinados. Apenas, o elemento subordinador não é maior, totalizador, abrangente, mas parcial, menor, analítico.

Sucintamente: a antimodernidade, o reacionarismo da escolha religiosa (seja como escolha religiosa independente, seja como orientadora do conteúdo reacionário dos juízos estéticos e políticos) não poderia ser a maneira de estar na modernidade? Alceu, anos após a conversão, a metaforizou como uma tentativa de "nadar até a margem". Mas não teria, a margem, sido uma referência 'ficcional' para nadar contra a corrente? As imagens, aqui, se invertem. O nadar contra a corrente não é reacionário; é um modo de estar nela; e uma 'técnica' para neste ou naquele ponto se deixar levar, e para subir em outros trechos.

John Milbank fala de uma linha de pensadores "contra-modernos"; a contra-modernidade estaria caracterizada pela referência transcendente (a margem, na nossa metáfora), mas não uma ausência, um retirar-se da corrente.<sup>22</sup> É então como um "contra-moderno" que queremos entender Tristão/Alceu.

Caracteristicamente, Tristão, como crítico, pregava uma "ida ao clássico". A própria expressão já indica a orientação contramoderna que queremos ressal-

tar. A ida ao clássico não é, segundo Alceu, um retorno, nem uma saída do moderno. Culturalmente, essa ida ao clássico só poderia se realizar, no entender de Tristão/Alceu, por uma presença efetiva e atuante da força civilizatória da Igreja: no Brasil, representada pela organização missionária jesuítica, que dava forma à indistinção anímica nativa e infundia espírito à materialidade do empreendimento econômico exploratório da colônia.<sup>23</sup> Na Europa milenar, a força civilizatória da Igreja se fazia ver nos marcos e monumentos atemporais, nas realizações em que o espírito se corporificou de modo perene: edifícios culturais que a história pôde corroer e minar por excesso de zelo, mas não destruir pelo desprezo.

Lembremos mais uma vez que não se trata, ou não se trata apenas, de um retorno à autenticidade medieval, mas de uma inspiração para a construção nativa e renovada de uma civilização.

No entanto, essa dimensão cultural, justamente por ser externa e objetiva, não resolve, não confirma consistentemente o impulso contra-moderno. Falta, para este, o movimento subjetivo, interno. Esta a importância, a insubstituibilidade da conversão. Se podemos, numa 'leitura sapiriana' de Simmel (cf. Sapir 1949; Simmel 1971), pensar a autenticidade como harmonia entre cultura subjetiva e objetiva – ou melhor, como harmonização, na e pela subjetividade, dos elementos objetivos de cultivo humano que a sociedade oferece – entenderemos que é necessário esse passo conversional da subjetivação.

Podemos então finalmente nos ocupar da dimensão, ou melhor, do sentido cognitivo da 'regressão prospectiva', contramoderna, de Tristão/Alceu. Arriscaríamos dizer que se, teologicamente, é possível falar de uma "misteriosa e irresistível atração pela razão, pelo 'logos', que o cristianismo manifestou desde as origens e que parece ser-lhe inata" e que é a "razão última dessa tensa relação entre fé cristã e razão moderna" (Palácio 1991), então Tristão/Alceu manifestou uma atração correspondente da razão moderna pela fé. A categoria da fé aparece, assim, como o centro ou objeto mesmo do processo.

Tomemos emprestado de R.Panikkar (1978) a distinção entre fé e crença. A fé como "dimensão humana constitutiva" que no entanto só se expressa – nunca exaustivamente – "incorporada em idéias e fórmulas", que são as crenças. O mundo pagão, ensina A.D.Nock (1961), era o das crenças, sem fé. A 'conversão', no mundo pagão, seria apenas um acréscimo de práticas, um mais extenso repertório de operações rituais (*fórmulas*, na proposição de Panikkar) e intelectuais (*idéias*, conforme Panikkar) para lidar com as potências do mundo mágico, 'encantado', das religiões não proféticas. É o domínio das soluções 'a granel' ou 'aos pedaços' dos sistemas religiosos tradicionais (Geertz 1973).

Só no mundo das religiões "proféticas" (Nock), racionalizadas (Weber), do judaísmo/cristianismo, introduz-se então a linguagem da fé. Nela, não há acúmulo e suplementaridade de 'receitas' rituais, mas compromisso com o transcendente. ("A principal função da fé é conectar-me com a transcendência." [Panikkar 1978:18])

Compromisso que, a princípio, só suporta a pluralidade de crenças na medida em que estas são percebidas como formadas por “frases [“de que não posso prescindir”], nem mais, nem menos” (:7).

Panikkar: “Onde os Homens vivem num mundo cultural homogêneo, a maioria não chega a notar a tensão entre fé e crença” (:18-19). No mundo heterogêneo pagão tal como aparece no estudo de Nock, haveria uma não-tensão entre as crenças, dada a inexistência da fé. Esta então aparece, com o advento cristão entre o paganismo, como algo a mais, inesgotável (vertical, transcendente), compromisso fundamental e absoluto, sem termo, impossível de se atingir pelo acúmulo horizontal, pela proliferação de práticas imanentes. A fé profética é elemento que faz levar ao compromisso exclusivo com alguma(s) crença(s) – verdadeira(s) – em detrimento de outras, falsas. Ao contrário das crenças pagãs, míticas, em que a fé (teologicamente, racionalizadamente formulada) está ausente.

Não é à toa que Paul Veyne (1985) pergunta se “acreditavam os gregos em seus mitos”, mas não se os gregos tinham fé no mito. Porque os relatos, as narrativas míticas, são criticáveis (submissíveis à depuração analítica), estão cheios de impurezas – mas guardam sempre um núcleo de verdade. O mito é constituição de verdade (Veyne 1985), quando a fé é pensada como relação com ela.

A modernidade racional-científica no século XX viria trazer (para certas sensibilidades ou intelectões a respeito da época) uma espécie de neo-paganismo na relação com a verdade. Não é mais o valor que miticamente institui o fato (a fé não é acesso direto ao fundamento, como já apontara Lebrun, no caso do cristianismo ‘hermenêutico’ de Pascal); a razão conceitual-experimental, instrumental, desencantadora, é o próprio compromisso com a crítica de suas realizações. Mas a verdade-fato separando-se da verdade-valor (Dumont 1985b), deixa-a sujeita às crenças de que a razão não pode servir como base de compromisso.

Tudo se passa, portanto, exatamente como se passava no mundo antigo, que se encontrava sob o encanto dos deuses e demônios, mas assume sentido diverso. Os gregos ofereciam sacrifícios a Afrodite, depois a Apolo e, sobretudo, a cada qual dos deuses da cidade; nós continuamos a proceder de maneira semelhante, embora nosso comportamento haja rompido o encanto e se haja despojado do mito que ainda vive em nós. É o destino que governa os deuses, e não uma ciência, seja esta qual for. (Weber 1985b:42)

A própria fé, agora, seria mais uma crença, não apenas porque uma entre outras, mas porque tentativa de acúmulo, de suplementação por acréscimo. É justamente o que (de determinado ponto de vista) faz Alceu: todas as crenças, todas as verdades, e mais A Verdade.

## 5. Eficácia mágica da crença

Weber escreve que “nosso comportamento se despojou do mito que ainda vive em nós”; que é preciso então, para reencontrar o sentido, não estabelecer sua verdade-valor como verdade-fato (para dizê-lo em *dumontês*), mas seguir o mito vivo, no interior mesmo da vida prática, em que se rompeu o encanto.

É preciso (...) entregar-se ao trabalho e responder às exigências de cada dia – tanto no campo da vida comum, como no campo da vocação. Esse trabalho será simples e fácil, se cada qual encontrar e obedecer ao demônio que tece as teias de sua vida. (Weber 1985b:52)

Gauchet (1985) confirma o quadro pintado por Weber: o mito ainda vive em nós, mas não nos governa coletivamente – a máquina do mundo marcha sem ele. Mas o mundo, se marcha sem religião, é realmente pensável sem ela? (Não como instituição, fundamentação social; mas como base – em sentido próximo ao algébrico – de operações cognitivas.<sup>24</sup>)

Uma saída completa da religião é possível. Isso não significa que o religioso deva cessar de falar aos indivíduos. Há mesmo, sem dúvida, lugar para reconhecer a existência de um estrato subjetivo ineliminável, no qual, independentemente de qualquer conteúdo dogmático mais rígido, o fenômeno religioso é experiência pessoal. É a parcela de pertinência que comportam as teses que fazem a religião depender das necessidades intangíveis da função simbólica. (Gauchet 1985:292)

A “função simbólica” terá chegado ao estado final de transparência, de encaixe perfeito entre o mundo (significante) e o espírito ou pensamento (significado)? Ou o conhecimento ainda tem algo de opaco, de fabulação, ainda guarda irracionalidades?

Ora, o significado da fé intelectual de Alceu será o de que a permanência da religião, no foro íntimo, é justamente uma irracionalidade. Um resto não erradicável<sup>25</sup>. Não um resto de ‘outro mundo’ mítico-mágico, encantado, mas um resto cognitivo. Apesar das suas crenças – das frases, do engajamento, do comportamento: negação e resistência à modernidade –, a fé a que Alceu chega – fé cognitiva, intelectual/intelectiva – é um manifesto da situação descrita por Gauchet:

Aquilo que foi um esquema estruturante para a experiência do homem religioso, e que assim permanece para nós, sob outras designações ou sem que o saibamos, pode ser de fato apontado, principalmente, em três

níveis: continua a habitar as operações do pensamento, preside a organização do imaginário, governa as formas do problema de si. (:293)

A religião, não sendo mais experiência social fundante, agora se recolhe, vestigialmente e transformada, para os domínios da relação com a realidade, da arte, e da subjetividade. Naqueles, a persistência de um esquema de alteridade, mas do qual esta se esvaiu; nesta, a persistência do problema da identificação, pelo desaparecimento das soluções prévias dadas pelos "sistemas espirituais". Assim, para Gauchet, a religião, formalidade do pensamento, opera no vazio, ou melhor, não forma, não constitui uma plenitude social. Encontramo-nos perante a frase de Lévi-Strauss: "na civilização mecânica, não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem".

Queremos dizer que Alceu construiu sua conversão como uma chegada subjetiva a uma fé, vivida como experiência 'mítica'.

A fé a que Alceu chega ao fim de um processo intelectual é um resto cognitivo que tem valor, ao mesmo tempo, de estado terminal e original. Mas, longe de ter por isso um significado oposto ao atribuído por Gauchet – o de que a religião seria ainda fundante da ordem social – ela poderia ser vista como uma experimentação 'antientrópica' dessa morte ou saída da religião: vestígios a partir dos quais se pode construir uma nova ordem.

Para concluir, indicaremos mais explicitamente essa pregnância cognitiva da fé, porém dessublimada em uma espécie de vivência de um 'mal da sensibilidade'.

Em primeiro lugar, observemos a notável semelhança entre uma passagem de Lévi-Strauss e um trecho de carta de Alceu a Jackson de Figueiredo, em que Alceu fala de sua impermeabilidade – bem moderna – à religião.

(...) a história da função simbólica permitiria a explicação desta condição intelectual do homem, de que o universo não significa jamais bastante, e que o pensamento dispõe sempre de demasiadas significações para a quantidade de objetos nos quais ele pode enganchá-las. Dilacerado entre esses dois sistemas de referência, o do significante e o do significado, o homem exige ao pensamento mágico que lhe forneça um novo sistema de referência, no seio do qual os dados até então contraditórios possam se integrar. Mas sabe-se que esse sistema se edifica às custas do progresso do conhecimento, que teria exigido que, dos dois sistemas anteriores, um apenas fosse manejado e aprofundado até o ponto (que estamos ainda longe de entrever) em que tivesse permitido a reabsorção do outro. (...)

Um corpo de hipóteses elementares pode apresentar um valor ins-

trumental certo para o prático, sem que a análise teórica deva se impor a reconhecer aí a imagem última da realidade (...). (Lévi-Strauss 1975:212-213)

A evolução da filosofia religiosa tem sido incontestavelmente no sentido de ceder, pouco a pouco, seu estreito doutrinário, alargando-se à medida que se alarga o horizonte intelectual do homem. A hipótese religiosa pode ser hoje uma hipótese científica. (...) A ciência sabe que não pode racionalizar toda a natureza, embora o seu esforço – admirável esforço! – tenha sido no sentido de aumentar cada vez mais o campo dessa reconciliação. Estabelecido certo número de irracionais na natureza, nada mais plausível ao sábio do que sugerir uma origem sobrenatural para estes fenômenos, para essas fatalidades da natureza a que não pudemos ao menos até hoje fugir. A hipótese religiosa, portanto, é uma hipótese que nada tem de inconciliável com a ciência. Apenas, é forçoso reconhecer que é uma hipótese tão aventureira ou mais, do que outra qualquer. E, incontestavelmente, custa mais, muito mais a conceber a existência de um poder superior (cujo caráter não podemos definir exatamente), como tendo atributos humanos, – quando o antropocentrismo é o que há de menos provável na natureza —, do que concebê-lo como forças misteriosas dessa própria natureza (...) (carta de 17/10/1922). (Lima & Figueiredo 1991:49)

Ao final do trajeto, seis anos mais tarde e um mês após a conversão (recebimento da eucaristia), a hipótese de Alceu já foi substituída pela fé.

Eu sinto que todos os que sabem da minha conversão a atribuem ao desejo de resolver um problema, de chegar a uma solução, a uma saída do cipoal onde me tinha embaraçado. Ainda ontem, um dos novos, aliás mais próximo da Igreja, (...) me perguntava se eu tinha realmente Fé, ou se tinha apenas encontrado uma solução! (carta de 18/9/1928). (Lima & Figueiredo 1992:256)

Todo o processo é tido como consciente, pausado, refletido:

Bem, tive a coragem (?) de escolher. Fiz passo a passo o caminho de volta. E hoje estou de novo na Igreja e à beira dos sacramentos definitivos. Fiz tudo conscientemente. Sem auxílios excessivos. Sentindo tudo o que perdia com a minha decisão, e por isso devia estar hoje orgulhoso e alegre. (carta de 7/8/1928). (Lima & Figueiredo 1992:218)

Mas se dá também como genuíno – ‘visceral’ – sofrimento:

(...) te asseguro que falo sem nenhuma excitação. (...) se Deus existe em qualquer parte do universo (...) só uma coisa lhe peço: a loucura ou a morte.

Creia que vejo os homens morrer com (...) uma profunda inveja. (...) Esse morreu, ou ficou louco, chegou à única felicidade possível, que é a ilusão integral.

Acordo todos os dias com gosto de gelo na boca. Tenho uma pena imensa, até de acordar a minha filhinha. (...) Não há o direito de acordar, nem mesmo uma criança. Não se tem o direito de tirar o homem do sono. A única felicidade.

(Você sabe que não estou escrevendo senão o que me vem do fundo do coração. ...) (carta de 9/8/1927). (Lima & Figueiredo 1991:139)

Assim, a “hipótese religiosa”, resto, irracionalidade cognitiva, é ao fim uma escolha, um compromisso. As hesitações intelectuais aparecem, retrospectivamente, como resistência à verdade – verdade pela fé, isto é, que reside justamente no que era antes pensado como vestígio a ser (assintomaticamente) diluído pelo conhecimento.

Eu bem temia ser arrastado pela verdade, quando me pusesse bem em confronto com ela. Pois percebê-la, já eu a tinha percebido ou suspeitado há muito. O que havia era um medo de agir, o medo de perder a minha independência, a minha liberdade, a minha irresponsabilidade. Eu desejava perpetuar o equívoco. Não me decidir. Que coisa horrível – a obrigação de escolher (...) (carta de 7/8/1928). (Lima & Figueiredo 1992:218)

Para Lévi-Strauss como para Alceu, vemos então, a assíntota do conhecimento – para sempre destinada a guardar vestígios – é da mesma natureza trágica e moderna da ausência de um sentido final que a razão possa conferir a si própria. Mas para Lévi-Strauss a hipótese mágico-mítica é uma antecipação que, dos estados de pobreza cognitiva, ‘salta’ a um ‘bom arranjo’ (sistemático, totalizador) que supre a tardia (porque gradual) e para sempre adiada chegada ao término do processo de conhecimento. Já no caso conversional de Alceu, deveremos dizer que a hipótese religiosa é regressiva.

Pois é após ter formulado intelectualmente o seu problema intelectual, após elaborar o “schema” de onde disciplinar os demonismos, que ele vem a viver afetiva e irracionalmente sua insatisfação com a contraditoriedade, sua atração por coisas as mais díspares.

'Nenhum sistema me satisfaz e a falta de um sistema me angustia.' Frase terrível, e que sinto viva em mim, como um símbolo ou o olho de mim mesmo.

Procuo laboriosamente construir em mim esse sistema, talvez impossível, em que sinta vibrar a justiça que sinto dever fazer ao que pareça aparentemente contraditório. (carta de 7/3/1924). (Lima & Figueiredo 1991:68)

A contraditoriedade como caminho à verdade:

Eu posso reafirmar a você com toda a sinceridade. Hoje em dia só duas leituras me seduzem realmente: a arte mais louca aos olhos dos homens antiparadoxais, a arte mais revolucionária, — e a ortodoxia filosófica mais precisa (...) O máximo equilíbrio na Verdade e o máximo desequilíbrio na Mentira. Só assim a arte me traz de novo à Verdade, pois a Mentira extrema é o elo que refaz em nós a volta à Verdade. (carta de 3/4/1928). (Lima & Figueiredo 1992:61-62)

Insatisfação que, em vez de caminhar para uma solução por aproximações sucessivas (ou confiar na direção aproximativa das soluções parciais, como Weber recomenda que façam os que sintam a vocação científica<sup>26</sup>), generaliza-se como um mal, tira o sentido, esgota a existência.

Sinto-me um homem esgotado. É uma ignomínia dizer isso aos 34 anos, quando acabo de encontrar a causa de Cristo a defender. Mas é o que sinto em mim. Vinte anos de intelectualidade pura e intensa, queimaram o meu coração e dissolveram a minha inteligência. (...) Sou um homem que não sabe mais amar!

(...) veja você que miserável espécie de cristão pode fazer este coração machucado pelas idéias, incapaz de amansar a vida, de humanizar uma inteligência que trabalha no vácuo. (carta de 18/6/1928). (Lima & Figueiredo 1992:167)

Assim, quando finalmente se converte, já não é à religião como hipótese, mas a uma fé como cura.

Essa cura, ainda por oposição a Lévi-Strauss, não é por eficácia simbólica; o mal de Alceu é que é simbólico. O discurso (intelectualmente) contraditório é que se faz uma divisão quase patológica do ser, das experiências afetivas. A cura, então, é uma cura xamanística invertida: o doente já dispõe de pletora de significante (experiências intelectuais indistintas) e recebe um discurso em que falta significado — a garantia do não-verificável racional/experimentalmente — que justamente cum-

pre o papel de afirmar/confirmar o limite da razão e do conhecimento como um valor (pois a razão, lembremos, é suficiente para conhecer como fato as suas próprias limitações).

O procedimento xamanístico articula “estados confusos e inorganizados (...) sob a forma de totalidade ou sistema” (Lévi-Strauss 1975:211). Mas Alceu sofre de excesso de sistemas sem totalidade<sup>27</sup>. O ponto do ‘antiparalelismo’ com a magia do feiticeiro lévi-straussiano me foi originalmente sugerido por Sonali M. Souza. – ele repete M.Arland: “nenhum sistema me satisfaz e a falta de um sistema me angustia”; há ao mesmo tempo vários, porém insatisfatórios (proliferação do conhecimento e da arte), e nenhum que seja totalizador (ausência de sentido racional da razão). Quando é assim, a “inteligência trabalha no vácuo” (Alceu a Jackson), ou seja, é ela a indistinta.

A proliferação de sistemas é que é confusa; e a ausência de representação, a indistinção, (re)organiza. Daí a chegada – negativa – à fé; ela se dá como o cansaço, a falência da inteligência.

(...) Deus se manifesta aos simples pelos sentidos; Deus se manifesta aos complicados pela razão.

Nós perdemos a ingenuidade dos sentidos. Para nós, a volta aos sentidos é um afastamento de Deus. (...) Nós podemos quando muito aspirar a uma ingenuidade da inteligência, que é o mais elevado dos estados intelectuais, depois de deixarmos para trás ciência, filosofia, teologia. Chegamos então à ingenuidade da inteligência como uma reconquista do equilíbrio. O homem simples, (...) quando abandona os sentidos é que perde o contato com Deus. Sendo assim, nós estamos condenados à abstração para chegar ao sobrenatural. Estamos condenados, pela perda da ingenuidade nativa, a não ver Deus senão reduzido ao Ato Puro. (...) (carta de 3/4/1928). (Lima & Figueiredo 1992:60)

ao reler aquelas páginas positivamente sublimes [do livro de Eclesiastes], compreendi que tudo aquilo era a negação absoluta que possui o homem de Fé. Quero dizer, a negação a que chegamos antes de crer. O aniquilamento de tudo, que é a base humana da Fé. O ceticismo integral, que é a condição de voltar a Deus. (carta de 7/8/1928) (Lima & Figueiredo 1992:219)

Por isso, enfim, que a fé aparece dualmente interna, subjetiva, e externa, vínculo com algo ‘fora’, transcendente.

De qualquer coisa de exterior, de um estado fora de mim, do qual

eu me aproximava passo a passo, como um nadador exausto (...) passou a Fé a ser um estado interior, um modo de ser, uma face já agora orgânica do meu eu. Não preciso mais pensar nela para que a sinta viver. Como não penso no meu coração, nem o sinto bater. A Fé é o meu coração da inteligência. (carta de 21/9/1928) (Lima & Figueiredo 1992:262-263)

Pois ela operaria através da capitulação da inteligência – momento de “self-surrender” (James 1961) –; quando, após os esforços extremos e infrutíferos para reunificar as experiências cognitivas e afetivas, o sujeito se entrega a forças internas, mas fora da consciência. Essa fé ao mesmo tempo interna e externa, pode ser então vivida e concebida como experiência íntima da transcendência – como queria William James.

## Bibliografia

- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. (1987), “A fonte da juventude - observações sobre a Europa de hoje, de Alceu de Amoroso Lima”. *Religião e Sociedade*, 14/3: 72-79
- ATHAYDE, Tristão de. ver LIMA, Alceu Amoroso
- BATESON, Gregory. (2000 [1967]), “Style, grace and information in primitive art”. In: *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2a ed.
- BERGER, Peter L. (1973), *Um rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. (1985), *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 5a. ed.
- BERMAN, Marshall. (1986), *Tudo que é sólido desmancha no ar – a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DUMONT, Louis. (1966), *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard
- \_\_\_\_\_. (1985a), “Gênese I”. In: *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- \_\_\_\_\_. (1985b), “O valor no moderno e nos outros”. In: *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FREUD, Sigmund. (s/d), *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Editora Delta. (trad.: J.Porto-Carrero)
- GAUCHET, Marcel. (1985), *Le désenchantement du monde - une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- GEERTZ, Clifford. (1973), “‘Internal conversion’ in contemporary Bali”. In: *The Interpretation of Cultures*. Nova Iorque: Basic Books.
- GEIGER, Amir. (1992), *Da crise à crase - a conversão histerética de Alceu Amoroso Lima* Rio de Janeiro: Dissertação de mestrado em Antropologia Social, PPGAS–Museu Nacional–UFRJ.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1989a [1925]), “Perspectivas”. In: F.A.Barbosa (org.), *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro: Rocco.
- \_\_\_\_\_. (1989b [1926]), “O lado oposto e os outros lados”. In: F.A.Barbosa (org). *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro: Rocco.
- \_\_\_\_\_. (1989c [1928]), “Tristão de Athayde”. In: F.A.Barbosa (org). *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro: Rocco.
- JAMES, William. (1961 [1902]), *The varieties of religious experience*. Nova Iorque: Macmillan.

- LATOURE, Bruno. (2002a), *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Edusc.
- \_\_\_\_\_. (2002b), "Another take on the science and religion debate" (paper given in Santa Barbara, for the Templeton series on Science, Religion and human experience). <http://www.ensmp.fr/~latour/articles/article/086.html>
- LEBRUN, Gérard. (1983), *Pascal – voltas, desvios e reviravoltas*. São Paulo: Brasiliense.
- LENK, Kurt. (1987), "The tragic consciousness of German sociology." In: V. Meja (ed.), *Modern German Sociology*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1975), *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. (1979), *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- LIMA, Alceu Amoroso. (1969a [1929]), "Adeus à disponibilidade." In: *Adeus à disponibilidade e outros adeuses*. Rio de Janeiro: Agir.
- \_\_\_\_\_. (1969b [1929]), "Tentativa de itinerário." In: *Adeus à disponibilidade e outros adeuses*. Rio de Janeiro: Agir.
- \_\_\_\_\_. (1925), "A salvação pelo Angélico". O Jornal, 4/10/1925.
- \_\_\_\_\_. (1929 [1927]), *Estudos, 1a. Série*. Rio de Janeiro: A ordem, 2a. ed.
- \_\_\_\_\_. (1928), *Estudos, 2a. Série*. Rio de Janeiro: Terra de Sol.
- \_\_\_\_\_. (1983), *Memorando dos 90, entrevistas e depoimentos coligidos e apresentados por Franciso de Assis Barbosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- \_\_\_\_\_. (1973), *Memórias improvisadas - diálogos com Medeiros Lima*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1991), "O diário modernista de Alceu Amoroso Lima" (trechos de diário). In *Jornal do Brasil, Suplemento Idéias*, 8/9/1991
- LIMA, Alceu Amoroso & FIGUEIREDO, Jackson. (1991), *Correspondência: harmonia dos contrastes* (org. João Etienne Filho), vol. I. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras.
- \_\_\_\_\_. (1992), *Correspondência: harmonia dos contrastes* (org. João Etienne Filho), vol. II. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras.
- MILBANK John. (1990), *Theology and social theory - beyond secular reason*. Oxford: Basil Blackwell.
- MORSE, Richard. (1989), *O espelho de Próspero*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NOCK, A. D. (1961), *Conversion*. Londres: Oxford University Press, Amen House.
- PALÁCIO, Carlos. (1991), "Filosofia e cristianismo". *Síntese Nova Fase*, vol. 18 (no. 55): 505-525
- PANIKKAR, Raimundo. (1978), *The intrareligious dialogue*. Nova Iorque/Mahwak: Paulist Press.
- SANTA-CRUZ, Luiz. (1943), *Tristão de Athayde e seu itinerário de conversão*. Rio de Janeiro: Stella.
- SAPIR, Edward. (1949), "Culture, genuine and spurious". In: D.Mandelbaum (ed.), *Selected Writings of Edward Sapir in language, culture and personality*. Berkeley: Univ. of California Press.
- SIMMEL, Georg. (1935), *El problema de la situation religiosa / La personalidad de Dios*. Santiago de Chile: Cultura.
- \_\_\_\_\_. (1979 [1902]), "A metrópole e a vida mental". In: O.G.Velho (org.) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1971), "Subjective culture". In: D.Levine (ed.), *On individuality and social forms*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SOARES, Luiz Eduardo. (1994), *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ISER.
- VELHO, Otávio. (1995), "Antropologia e representação". In: *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- VEYNE, Paul. (1985), *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Brasiliense.
- WEBER, Max. (1985a), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 4a. ed.
- \_\_\_\_\_. (1985b), "A ciência como vocação". In: *Ciência e Política – duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 5a. ed.

## Notas

<sup>1</sup> Histerese, em física, é o atraso ou retardamento da resposta de um sistema a um estímulo, configurando uma assimetria ou uma reversibilidade imperfeita do fenômeno em causa. Com efeito,

pode-se acompanhar ao longo de quase uma década, nos escritos pessoais e nos de teor crítico, os passos – hesitantes, não unívocos, em idas e vindas – de Alceu/Tristão até a conversão. A histerese implica também que a curva que descreve graficamente o fenômeno histerético não é uma linha simples, mas uma espécie de laço – o caminho de ida não coincide com o da volta –, e pode não haver retorno integral ao estado original, restabelecidas as condições iniciais: significando isso que os estados do sistema dependem de sua história, dos estados imediatamente anteriores.

- <sup>2</sup> “Coração” no sentido pascaliano e clássico da *sapientia cordis*, da sabedoria que está além do poder da razão, das “razões do coração” desconhecidas pela razão mesma.
- <sup>3</sup> Resumidamente, pode-se dizer que a consciência das limitações, impasses e incompletudes da razão moderna não é, para o campo de pensamento das ciências sociais, uma base sólida para afirmação universal das verdades – místicas ou metafísicas, constitutivas ou impositivas, míticas ou religiosas – com que essa mesma razão supostamente rompeu em seu processo de constituição. A razão será suficiente para diagnosticar seus próprios limites (de validade e de sentido), mas isso não configurará um passo intelectual legítimo para afirmar a validade de verdades ou discursos não (pré-, ultra-, anti-, ir-)racionais.
- <sup>4</sup> Essa outra razão, não-instrumental, razão conexionista e não de separação, tem também sua história paralela na modernidade. Gregory Bateson a propõe como dimensão comunicacional básica, e liga, num passo de afinidades levi-straussianas, o processo primário (inconsciente) e a afetividade intelectual das “razões do coração” (já mencionadas por Blaise Pascal e bem diversas da indistinção residual das ‘emoções’ psicologizantes) ao sagrado e à arte: ver Bateson (2000 [1968]).
- <sup>5</sup> Weber (1985), lembremos, critica aqueles que esperam novas profecias, renovado carisma dos que se entregam às vocações/ocupações racionais-racionalizadas.
- <sup>6</sup> Cf. a canção de exílio, no livro de Isafas, mencionada por Weber: “Vigia que é da noite?” O vigia responde: “Vem a manhã mas ainda é noite. Se quereis, interrogai, convertei-vos, voltaí!”
- <sup>7</sup> Essa regressão é falsa, ilusória – no sentido de meramente sintomática – da mesma forma que a regressão freudiana no sonho; o sonho só é sonho, como a regressão religiosa só é regressiva, dentro de um mundo já ce(n)surado, fendido; só imaginariamente é a realização de um desejo, irrealizável realmente, por antientrópico, isto é, por querer sua plenitude num estado anterior ao do seu aparecimento; é também sugestivo que, para Freud, o princípio do prazer aponte na direção da morte: a religião, ilusão constituinte da cultura, resistiria, a partir de certo ponto, à intelectualização como processo de civilização. O argumento de Freud em *O futuro de uma ilusão* não está distante de vários outras formulações (como de Simmel, por exemplo em *A metrópole e a vida mental* e especialmente em *Subjective culture*, e de Edward Sapir, em *Culture, genuine and spurious*) que tentam dar conta de uma discrepância ou descompasso crescente entre o acúmulo e enrijecimento social das realizações culturais e a precariedade e criatividade das elaborações individuais. Esta problemática (não distante daquela, marxista, da alienação, ao menos numa leitura modernista de Marx [cf. Berman 1986]) aliás é uma chave possível para a questão da autenticidade social e, a ela ligada, a da resposta ‘negativa’ dos primitivismos.
- <sup>8</sup> Cf., respectivamente, as cartas de Jackson a Alceu (Lima & Figueiredo 1991) e o artigo já citado de Sérgio Buarque sobre Alceu/Tristão.
- <sup>9</sup> Impossível, aqui, nos determos sobre a personalidade singular de Jackson de Figueiredo; mas a figura de um polemista radical, inquieto e contraditório, que se expõe perante companheiros e opositores e exerce influência (positiva ou negativa) sobre eles, essa figura se apresenta para a leitura primeira dos relatos de Alceu sobre a amizade entre eles, bem como das próprias cartas de Jackson a Alceu (publicadas por este). Jackson, sergipano, estudou Direito na Bahia, cedo acrescentando às convicções nacionalistas leituras de teor anticonformista (Nietzsche, Max Stirner) e se impregnando do simbolismo de círculos boêmios, encontrando no espiritualismo e na filosofia de Farias Brito – talvez especialmente no antinaturalismo e antipositivismo – um catalisador. De perseguidor de jesuítas em agitações estudantis torna-se “humilde soldado da Igreja Católica” – uma conversão que, segundo Alceu e outros, mais que transformação do sujeito ou das convicções, trouxe um foco

- e uma causa (e, é bem verdade, a referência escolástica do tomismo) para o mesmo temperamento. Morreu em 1928, poucos meses após a conversão de Alceu, que o sucedeu à frente do movimento que Jackson organizara em torno do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*.
- <sup>10</sup> Ainda em 1964, o movimento modernista continua a ser comparado por Alceu Amoroso Lima (sem conotação pejorativa aparente) a uma invasão dos “novos bárbaros” que “erguem suas tendas” onde antes havia a grande floresta sagrada da literatura acadêmica: “Com a morte de Rui Barbosa em 1923, a ofensiva que os novos bárbaros haviam começado – 1921, ia consumar-se com a mais completa vitória, não aparente – pois por muito tempo ainda os novos, os futuristas, não iam ser tomados a sério, e só mesmo depois de 1930, quando as legiões do norte e do sul chegaram, para reforçar as do centro, é que realmente as novas gerações se impuseram (...)” (Lima 1991:10).
- <sup>11</sup> Sérgio Buarque, segundo Manuel Bandeira: “Comunismo e catolicismo são soluções extremamente racionalistas.” (Holanda 1989:291-293; originalmente publicado em *O Jornal*, 24/1/1931).
- <sup>12</sup> A “disponibilidade”, como Alceu mesmo mais de uma vez esclareceu, entendida como um sentido de liberdade espiritual e ausência de compromisso com qualquer crença ou doutrina, um sentido de experimentação estética e existencial, tal como retratado por André Gide, nos romances e escritos da primeira década do século XX.
- <sup>13</sup> Cf. o artigo tomista “A salvação pelo Angélico” (Lima 1925), ainda anterior, no entanto, à conversão.
- <sup>14</sup> Em carta de agosto de 1927: “E vou mandar também [a você] duas publicações de agora em França, da nova geração comunista, que me deixaram uma impressão catastrófica. Você precisa ao menos conhecê-los. Penso que foi a respeito desse grupo L’Esprit que Maritain escreveu: ‘aujourd’hui les meilleurs vont au pire’. São formidáveis. Quase alucinantes. Mando-te também outro panfleto terrível, *Les Derniers Jours*. Esse Berl sobretudo é um sujeito fortíssimo. Um marxista espiritualista, ou coisa que o valha. Onde está a Verdade?” (carta de 9/8/1927, em Lima & Figueiredo 1991:140) E em carta de julho de 1928 (semanas antes de receber a eucaristia): “Há momentos em que eu vejo tudo insolúvel. É o que penso neste de agora.” (carta de 16/8/1928). (Lima & Figueiredo 1992:227)
- <sup>15</sup> O entendimento dessa questão da autenticidade perdida passava, para boa parte do catolicismo da época de Alceu, pela valorização da Idade Média européia como modelo de cultura e sociedade autênticas, harmônicas: justamente as da subordinação hierárquica do temporal ao espiritual; Alceu, já em escritos críticos dos anos 1925-28 (só em parte incluídos nos primeiros “Estudos” publicados [Lima 1927]), mostra fascínio pelos magníficos templos da cultura produzidos pelo, ou na moldura do, catolicismo medieval.
- <sup>16</sup> Inversa e correspondentemente à intenção da aposta pascaliana, se a entendemos – mais uma vez, seguindo G. Lebrun – como passo hermenêutico e anticartesiano, e não como racionalização matemática da religião. A aposta (uma espécie de cálculo de probabilidades da salvação) equivaleria a ‘dizer a fé pela razão’ – sua formulação, por Pascal, é um passo apologético por certo, argumento de persuasão, mas também instância da “razão dos efeitos”, que não é caminho para certezas metafísicas, mas estratégia de enfrentamento com a finitude.
- <sup>17</sup> Cf., no artigo sobre Tristão de Athayde, a já mencionada passagem sobre impossibilidade de conciliar “céu” e “terra”, linguagem teológica e moderna.
- <sup>18</sup> Inviável, aqui, demonstrar a afirmação, ou ao menos fundamentá-la; bastará ilustrar com um trecho de crítica às tendências primitivistas: “O suprarrealismo [surrealismo] é uma infecção literária (...) que corresponde ao estado de espírito de toda uma época. (...) O mundo moderno procurou de preferência ‘homogeneizar’. (...) Nós (...) [tendemos] à confusão.” (“O suprarrealismo I, em *O Jornal*, 14/6/1925) e com outro trecho, de reflexão/confissão sobre a própria condição intelectual (numa carta a Jackson): eu, ficando no indistinto, no ambíguo, no disponível, caminho para uma dissolução da inteligência e de todo o espírito, em geral, que em certos momentos me bota louco. (5/10/27; Lima & Figueiredo 1991:180) Veja-se então, a propósito, Lebrun sobre Pascal: É o libertino, asseguram [os comentadores], e não Pascal, que se espanta com o ‘silêncio desses espaços

infinitos'. Será tão claro? O 'libertino', nos Pensamentos, fala muito bem e seus argumentos vêm muito do coração (...) para que nada deles reste em Pascal (...). É Pascal que concebe ainda como espantoso 'o silêncio desses espaços infinitos'. (Lebrun 1983:105) Será então possível afirmar que, assim como o dito de Pascal em intenção do libertino, há em Alceu um entendimento suficientemente bom do moderno, para que esse drama venha a se "presentificar" e corporificar nele, com toda a força.

<sup>19</sup> Está no "pragmatismo" e na "relatividade ontológica", de Quine; na "caridade" como princípio de compreensão, em Davidson; na "solidariedade irônica", de Rorty; nos "jogos de linguagem", de Wittgenstein.

<sup>20</sup> Indicada por aquela série de autores seminais, de James a Rorty, passando por Wittgenstein e Quine, que informam um entendimento pós-moderno da modernidade; mas quanto à questão específica da relação cristianismo-modernidade, a referência central é John Milbank (1990).

<sup>21</sup> É muitas vezes nesses termos que Tristão/Alceu, como já mencionamos, entende ou formula o significado de sua conversão, ou do catolicismo; basta ver, apenas a título de ilustração, livros como *Contra-revolução espiritual* e *A experiência reacionária*, escritos nos anos 1930.

<sup>22</sup> Essa ação da referência sobre a presença, da aspiração sobre o estado atual, foi abordada, em termos correspondentes, porém menos metafóricos, por R.Benzaquen de Araújo (1987); nesse artigo, é a viagem de Alceu, ou a viagem como série que comporta outro metadeslocamento – visita (a Portugal), flânerie (na França), peregrinação (a Roma) – que aparece como se desenrolando no tempo, na corrente histórica, mas com referências supra-temporais, despontando assim a pregnância, na própria experiência existencial, intelectual e religiosa, da categoria de *Aevum*, entre o *Tempus* humano e a *Aeternitas* divina.

<sup>23</sup> Veja-se, por exemplo o estudo "Primeiros passos", em Lima (1929 [1927]).

<sup>24</sup> Bruno Latour, mais recentemente, também distingue a crença da fé. Esta, para ele, nada tem de "salto" no vazio (dos fatos), mas é a 'liga' que pode fazer da mera fala, *comunicação*. A crença como reduto residual (ou engano primitivo) religioso, oposto ao conhecimento dos fatos seria mero fetiche ocidental, marcador de uma assimetria modernocêntrica (cf. Latour, 2002a). A crença está presente, num modo muito mais fraco, disperso (e simétrico), nas diversas formas de discurso e "regimes de enunciação" em que – no senso comum como na ciência – séries de enunciados mediam nossa relação com os 'fatos' (cf. Latour, 2002b).

<sup>25</sup> Cf. o "rumor de anjos", os pequenos sinais de transcendência, de que fala Berger (1973).

<sup>26</sup> Por isso, é possível falar de uma 'vocação religiosa' de Alceu; e mesmo, talvez, levar adiante a interpretação: na medida em que a noção mesma de vocação pode ser considerada, na elaboração weberiana da ética protestante, ponto de articulação espiritual-material, 'vocação científica' seria como que um oxímoro de sentido preciso (explorado na conferência sobre a "ciência como vocação"): entrega racionalizada e ativa a um daimon, ou mito, ou imperativo cultural moderno, que trabalha a favor da finitude e incompletude; o correspondente invertido – ou fundo contra-moderno – encontraríamos um pouco aqui, no trajeto de Alceu/Tristão: resistência ao próprio trabalho, ou "trabalho da inércia" (Soares 1994), submissão ao complemento da "hipótese científica".

Recebido em agosto de 2004

Aprovado em março de 2005

### Amir Geiger

Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é Professor Visitante junto ao Depto de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil.

E-mail: ageiger@centroin.com.br

---

# A PRESENTAÇÃO A UM ARTIGO DE TIM INGOLD

*Clara Mafra*

Há mais de seis anos, Tim Ingold mudou-se de Manchester para Aberdeen, norte da Escócia. Lá, com um pequeno grupo de jovens pesquisadores, tem se dedicado a criar o seu próprio centro de estudos em antropologia.

Isto torna Aberdeen uma cidade privilegiada, um refúgio intelectual para quem procura uma antropologia mais comprometida com uma perspectiva ecológica e trans-disciplinar. Como, entretanto, a região fica, relativamente, perto do círculo polar ártico, com constantes temperaturas negativas, chuvas intempestivas, ventos violentos e cortantes, um longo inverno com dias breves, o viajante originário dos trópicos deve lutar incansavelmente para que o refúgio não se converta em hibernação.

Se o viajante tiver sorte, a aridez do clima pode ser quebrada pelo calor das relações humanas. Na época em que eu estava lá, Tim e sua esposa tinham o costume de oferecer jantares em sua casa. Sobre uma mesa salpicada com pratos típicos, saladas, queijos e vinhos, reuniam-se pessoas de diferentes nacionalidades – Canadá, Finlândia, Sibéria, Rússia, Estados Unidos, Escócia, Inglaterra e Brasil – improvisando aproximações. Como se tratasse de uma reunião social de composição heterodoxa – antropólogos, etnólogos, geólogos, musicólogos, museólogos – não era estranho que as conversas tivessem um tom algo surreal, entre aventureiro e exótico, versando sobre a caçada de renas na Sibéria, o canto dos pássaros nas Ilhas Orkney, a subida na montanha de Arran, o

pentecostalismo em Rondônia, e, claro, sobre futebol – que ninguém é de ferro. Em uma destas ocasiões, quando vários dos pequenos grupos se tinham reunido animadamente em uma única e grande roda de comentários e gracejos, Tim, entre tímido e abrupto, anunciou:

– Imaginem vocês que agora estou estudando “linhas”...

Mal Tim tinha terminado a sentença, o silêncio desabou sobre o grupo. Sim, podíamos tecer comentários espertos sobre Londres e Paris, não nos assustávamos com hábitos insólitos e histórias desconcertantes, mas como enfrentar uma conversa sobre “linha”? O silêncio acabou avançando, se estendendo um pouco além daqueles segundos sanáveis por algum gracejo de boa hora. No último segundo, surgiu a filha de Tim que, entusiasmada com a possibilidade de ocupar o centro da atenção daquela roda seleta, conclamou a platéia para ver um novo jogo seu. Salvos pela menina, o grupo se encaminhou em peso para seu quarto, refugiando-se no segundo andar. Mais seguro ir para lá que permanecer na sala, onde ou se enfrentava o silêncio compondo algum comentário com a “linha”, ou se aceitava a gafe de sociabilidade, hasteando a bandeira do silêncio.

\* \* \*

O chiste, além de revelar a nossa própria timidez, ilustra uma característica forte de Tim Ingold: antropólogo prolífico, ele tem percorrido um caminho intelectual próprio, muitas vezes solitário. Na época, Ingold estava preparando a série de palestras que apresentou em Edimburgo, “Lines from the past: towards an anthropological archaeology of inscriptive practices”. Nesta série, ele definiu melhor os termos da antropologia comparativa que propõe: atenta a história humana como a criação de caminhos de possibilidade de vida que são constituídos na inter-relação entre pessoa e ambiente. Linhas, nas mãos de Ingold, são artefatos do cotidiano tanto quanto da arqueologia. São elementos heterodoxos – rascunhos, rabo de gato, desenhos, anotações, mapas, fio de telefone, contorno de horizonte – que podem servir como suportes de interação, modos de reconhecimento, de constituição e de desvelamento do mundo. Linhas nem sempre são estáticas, transformam-se: viram traços, que se fazem notações, que se organizam como superfícies, que se recompõem em ponto – unidade mínima da linha. Através das variações em torno das linhas, a história da notação humana ganha organicidade e improvisado, regionalidade e onipresença, sem que Ingold nos deixe cair em nenhuma armadilha evolucionista, mecanicista ou sistêmica. Percorrendo um caminho intelectual surpreendente, no limiar da antropologia, etnografia e filosofia, a prosa de Ingold dificilmente caberia em uma casca de noz, algo deglutível na sociabilidade mundana de um jantar.

Os estudos da “linha” marcam um momento de inflexão na trajetória intelectual de Ingold. Um momento anterior, também decisivo em sua formação,

foi a leitura de *The ecological approach to visual perception*, de James Gibson. Nesta obra, contrapondo-se às concepções excessivamente cognitivistas sobre a formação da visão, Gibson argumentará que “identidades e características pessoais não são formadas sobre as pessoas anteriormente ao seu envolvimento com os outros, mas são condensações de histórias de crescimento e maturação em campos de relações sociais”. A obra de Gibson é fundamental para dissolver o princípio de um dualismo renitente, fundamento da grande divisão natureza e cultura, que Ingold se via referendando a contragosto nos seus primeiros livros (especialmente *Evolution and Social Life*). A ponte está em, ao invés de postular que o *organismo* vivo é um ser sem interioridade, ou interioridade mecânica do tipo instintual, cujo ser é determinado pela interação com o ambiente e que a *pessoa humana* é este ser com uma interioridade gerativa, plena de subjetividade e cultura, compreender que “cada pessoa [humana e não-humana] emerge como um lócus de desenvolvimento em um campo, o qual é carregado e transformado através de suas ações”. No livro, *The perception of the environment*, coletânea de 23 ensaios, Ingold examina cuidadosa, rigorosa e sistematicamente, as diferentes dimensões desta formulação analítica, algo que o leva aos temas/termos centrais da obra – “modo de vida”, “habitação” e “habilidade”.

O artigo “Jornada ao longo de um caminho de vida – mapas, descobrir-caminho e navegação”, que a revista *Religião e Sociedade* traz para seus leitores, é uma tradução do 13º capítulo do livro *The perception of the environment*. Escrito para aquela publicação, o artigo parte de uma questão banal, sobre o modo como as pessoas encontram seu caminho em um terreno concreto, para, através de um trabalho analítico minucioso, demonstrar as ramificações e reverberações desta concepção em outros planos da agência humana. A maestria está em demonstrar como um instrumento tecnológico específico, o mapa como artefato, acaba servindo de referência analógica para a compreensão moderna do orientar-se, algo que acaba, por seu uso generalizado, metafórico e prolixo, promovendo adereços, cristalizações e ilusões, que são próprias do artefato, no processo, em um percurso de fazer-desvelar-refazer quase circular. Alfred Gell é um interlocutor importante para se chegar à evidência de que “no fundo, a justificativa para estender a metáfora do mapa até o domínio da cognição deve residir na suposição, muitas vezes não mencionada, de que aquilo que o mapa permite é uma representação das coisas no espaço independente de algum ponto de vista particular”. Leach e Lévi-Strauss somam para uma crítica do uso da metáfora em sentido ampliado, como quando se postula a produção de um “olhar de águia” sobre o contexto a partir do sistema cultural, ou, quando se afirma que os mitos se fazem a si mesmos.

Não por acaso, o leitor deve atravessar vários subtítulos negativos ao longo do artigo: “mapear não é elaborar-mapa”, “descobrir caminho não é navegação”,

“o mundo não tem superfície”. A obsessão do autor no esclarecimento do engano, no enfrentamento do paradoxo e na simplicidade do detalhe estabelece contrapeso às muitas e sofisticadas teorias contemporâneas disponíveis para interpretar a ação dos homens, mas que, para Ingold, dificilmente deixam de reverenciar a estrutura em função do processo. Contra isto o autor sustenta, não solitariamente, a crença no poder revelador da investigação intelectual disciplinada.

Vale lembrar que, em sua trajetória, Ingold partiu de questões clássicas da antropologia – povos coletores, caçadores e pastores, o papel dos animais na sociedade humana –, para então insistir na poética da percepção do ambiente e dos produtos da imaginação humana. As questões de rito e cosmologia, onde a imaginação é mais prolífica e exuberante, estiveram apenas excepcionalmente no centro de suas preocupações, ocorrendo quase que uma intencional postergação do tema. Diante disto, a interlocução que podemos propor aos pesquisadores da religião com o autor é indireta. Diz respeito ao cuidado de, por analogia, colocar-se um freio no afã generalizador que está no reconhecimento das religiões como sistema, como perspectiva, ou como correspondência, prestando-se mais atenção às tecnologias e suportes materiais que estão, inesperadamente, na sua base.

**Clara Mafra**

Antropóloga, Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Universidade do Estado do Rio de Janeiro).

E-mail: [claramafra@uol.com.br](mailto:claramafra@uol.com.br)

---

# JORNADA AO LONGO DE UM CAMINHO DE VIDA – MAPAS, DESCOBRIDOR-CAMINHO<sup>1</sup> E NAVEGAÇÃO\*

Tim Ingold

## Introdução

Todos provavelmente já passaram pela experiência, em algum momento, de sentir-se perdido, ou de não saber que direção tomar para chegar a um destino desejado. No entanto, quase sempre sabemos onde estamos e como chegar aonde queremos. A vida cotidiana seria praticamente impossível se não fosse assim. Porém, permanece o desafio de explicar as habilidades de orientação e de descobrir-caminho utilizadas no cotidiano. Esse desafio é agravado pelo potencial não desprezível de haver um mal entendido envolvendo a questão do que *significa* saber onde se está, ou em que direção seguir. Para o forasteiro utilizador-de-mapa, orientando-se<sup>2</sup> em terreno desconhecido, “estar aqui” ou “ir para ali” geralmente requer a capacidade de identificar sua posição atual, ou a que deseja atingir, com determinado lugar espacial ou geográfico, definido pela interseção de determinadas coordenadas no mapa. Mas aquele que cresceu num país e está familiarizado com seus costumes<sup>3</sup> sabe bem onde está, ou em que direção ir, sem precisar consultar um mapa como artefato. O que é então, o que tem ele, o que falta ao forasteiro? Segundo uma perspectiva que tem recebido ampla aceitação na literatura geográfica e de psicologia, não existe diferença, a princípio, entre os dois. Ambos são utilizadores-de-mapa. Para ambos, saber onde se está significa identificar uma posição no mundo com um lugar do mapa.

A diferença é, apenas, que o mapa do nativo está na sua cabeça e não em suas mãos, registrado não no papel mas na memória, sob a forma de representação espacial abrangente do seu entorno usual. Supõe-se que, a qualquer momento, ele pode acessar esse mapa mental ou ‘cognitivo’ e determinar sua posição em relação a ele.

Neste artigo, pretendo argumentar, ao contrário, que este mapa não existe, e que a crença em sua existência é consequência da atribuição errônea aos nativos de um sentido do que significa conhecer os arredores, que efetivamente os trata como estranhos em seu próprio país. De fato, habitantes nativos podem não conseguir determinar seu lugar no espaço de acordo com algum sistema independente de coordenadas, insistindo todavia, com razão, que sabem onde estão. Isso, como mostrei, ocorre porque os lugares não têm posições e sim histórias. Unidos pelos itinerários de seus habitantes, os lugares existem não no espaço, mas, como nós, em uma matriz de movimento. Chamarei essa matriz de “região”. É o conhecimento da região, e com isso a habilidade de uma pessoa situar-se na sua posição atual dentro do contexto histórico de jornadas efetuadas anteriormente – jornadas para lugares, de lugares e em volta de lugares – que distingue o nativo do forasteiro. Assim, descobrir-caminho comum assemelha-se mais a contar histórias do que utilizar um mapa. Utilizar um mapa é navegar por meio dele: ou seja, traçar uma rota de uma *posição* para outra no *espaço*. Em contraste, descobrir-caminho consiste em mover-se de um *lugar* para outro em uma *região*. Mas enquanto seria errado, ou pelo menos enganoso, comparar o conhecimento do nativo a um mapa, há certo paralelo que pode ser traçado entre os processos de conhecer e de mapear. Ambos são atividades situadas no ambiente, ambos são realizados ao longo de trilhas de circulação, e ambos se desenvolvem ao longo do tempo. Porém, assim como tem que se distinguir descobrir-caminho e navegação, também se deve distinguir mapear e elaborar um mapa. Pois os desenhos que resultam do mapear – inclusive o que tem sido categorizado como “mapas nativos” e “mapas-esboço” – são mais histórias resumidas do que representações do espaço. Assim, para resumir minha tese, conhecer assemelha-se ao mapear, não porque conhecimento seja parecido com um mapa, mas porque os produtos oriundos do mapear (inscrições gráficas), e os do conhecer (histórias) são fundamentalmente *distintos* de um mapa<sup>4</sup>. A seção seguinte elabora este argumento.

### Mapas cognitivos

No nível mais geral, a questão de como as pessoas descobrem os seus caminhos<sup>5</sup> pode ser apresentada na forma de duas metáforas alternativas. Seguindo David Rubin (1988:375), chamo a primeira de uma metáfora de estrutura-complexa, e a segunda de uma metáfora de processo-complexo. A primeira, que há muito tempo é dominante em psicologia cognitiva, afirma que mesmo antes da

pessoa penetrar em um ambiente, ela já copiou em sua mente – através de algum mecanismo de reprodução – uma descrição detalhada de seus objetos, características e posições, e as relações entre eles. Isso obviamente é o mapa cognitivo. Tendo determinado seu paradeiro atual e o destino desejado no mapa, e tendo traçado a rota entre eles, seu movimento de um ponto a outro é apenas uma questão direta, quase mecânica, de seguir o rumo predeterminado. Em suma, ir de A a B é explicado pela ligação de um processo simples de locomoção corporal, a uma estrutura complexa, o mapa mental. Por outro lado, com a metáfora de processo-complexo, pouco ou nenhum conteúdo pré-estruturado é transferido para a mente. Em vez disso, o descobrir-caminho é entendido como desempenho habilidoso pelo qual o viajante, cujos poderes de percepção e de ação foram afinados através de experiências anteriores, “sente seu caminho” rumo a seu objetivo, ajustando continuamente seus movimentos em resposta ao monitoramento perceptivo contínuo do seu entorno. O que a primeira abordagem explica pelo isomorfismo entre estruturas no mundo e estruturas na mente, a segunda explica como o desenvolvimento de um campo de relações estabelecido através da imersão do ator-perceptor num dado contexto ambiental. Esta abordagem é a preferida pela psicologia ecológica, e é aquela que eu sigo aqui.

No entanto, antes de prosseguir na abordagem ecológica de descobrir-caminho, vale a pena refletir sobre as circunstâncias em que a noção do mapa cognitivo foi primeiro apresentada. À época, há cerca de meio século, a psicologia ainda estava presa ao paradigma behaviorista. Os animais, inclusive os seres humanos, deveriam responder de modo mais ou menos automático, de maneira condicionada pela experiência anterior, a determinados estímulos ambientais. Procurando verificar esse modelo simples, os psicólogos elaboraram numerosas experiências, nas quais a estrela dos animais do laboratório – o humilde rato – era induzido a correr através de diversos labirintos. Deixado inicialmente sem comida, tendo percorrido o labirinto com sucesso, o rato seria recompensado com alimentos de uma caixa. A idéia era que, através de tentativas repetidas, o animal aprenderia a seguir determinado caminho<sup>6</sup> e não outro, em cada um dos ‘pontos de escolha’ em sua rota. Desta forma, toda a rota seria lembrada como uma cadeia de respostas condicionadas, como virar à direita ou à esquerda, desencadeadas pelo aparecimento de certos estímulos sob forma de passagens no labirinto. Mas os ratos são criaturas empreendedoras, e frequentemente encontravam maneiras de subverter as intenções dos pesquisadores. Por exemplo, eles conseguiam escalar por fora do labirinto, perto do seu início, puxando o pano, depois corriam diretamente por cima até a caixa de comida, onde desciam e comiam. Isso provocou certa consternação no campo behaviorista, pois de acordo com o modelo estímulo-resposta, os ratos não deveriam ter nenhuma idéia da direção a tomar em busca de alimento, não conhecendo outro caminho exceto a rota já familiar através do labirinto, com todas suas voltas e curvas.

Para continuar a testar a capacidade dos ratos, o psicólogo Edward C.

Tolman e seus colaboradores elaboraram o que chamaram de experiência de “orientação espacial” (Tolman, Ritchie & Kalish 1946). Primeiro um labirinto foi construído como o apresentado na figura 1. Começando no ponto A, os animais deviam correr por uma mesa circular aberta, em seguida ir através da alameda CD e por fim percorrer o caminho indireto passando pelos pontos E e F para chegar na caixa com alimentos em G. Quando estavam acostumados a esse percurso, o labirinto original foi substituído pelo aparato mostrado na figura 2. Mais uma vez começando no ponto A, os animais corriam pela mesa circular e depois pela alameda, mas a encontravam fechada na outra ponta. Depois de voltarem à mesa e

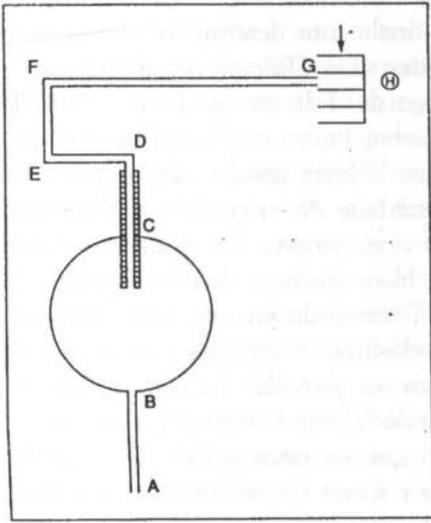


Figura 1. A experiência de orientação espacial: o labirinto original. Original Tolman, Ritchie and Kalish, Studies in spatial learning I, Journal of Experimental

de explorarem um pouco as outras trilhas irradiantes, cada rato finalmente escolhia percorrer uma das trilhas até o fim. A imensa maioria deles escolhia a trilha 6, aquela que lhes levaria ao ponto exato onde estava a caixa de comida no dispositivo original. Essa experiência parecia proporcionar provas convincentes de que em seu treinamento no primeiro labirinto os ratos não haviam simplesmente aprendido uma seqüência fixa de passos que os conduzia com segurança até seu objetivo. Ao contrário, como sugeriu Tolman, devem ter criado “algo como um mapa de campo do ambiente”, sobre o qual podiam ser traçadas todas as rotas e trilhas possíveis e suas relações. Havendo localizado sua posição e a posição da caixa de comida segundo esse mapa, os ratos podiam escolher a trilha, no segundo labirinto, que conduzia diretamente de uma para outra. Em razão dessa capacidade,

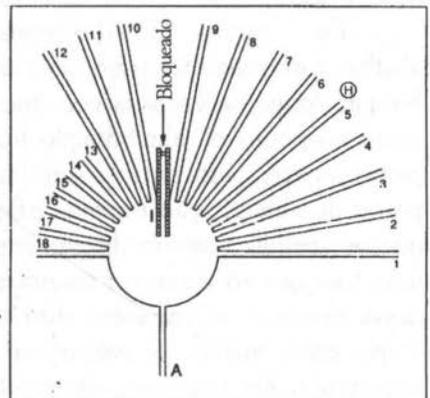


Figura 2. A experiência de orientação espacial: o labirinto de reposição. Original Tolman, Ritchie and Kalish, Studies in spatial learning I, Journal of Experimental Psychology, 36, 1946.

Tolman raciocinou que era claramente inadequado assumir que o sistema nervoso central do animal assemelhava-se a uma mesa telefônica – como haviam feito os behavioristas – em que cada estímulo recebido simplesmente “disca” a resposta apropriada. Ao invés disso, o cérebro deveria ser comparado a uma “sala de controle de mapas” onde a informação baseada em estímulos é coletada e organizada, e onde os itinerários são traçados para finalmente determinar as respostas comportamentais do animal claramente manifestadas (Tolman 1948:192).

Apesar de seu título provocador, o artigo de Tolman em 1948 – “Mapas cognitivos em ratos e homens” – dizia muito sobre ratos, mas virtualmente nada sobre seres humanos. Ironicamente, o pouco que Tolman *tinha a dizer* sobre seres humanos não tinha nada a ver com sua capacidade de orientação e descobrir-caminho, mas sim com algumas psicopatologias que, pensava ele, podiam ser atribuídas a regimes de educação de crianças que bloqueavam o desenvolvimento de mapas cognitivos suficientemente abrangentes. Terminando em um tom altamente moral, Tolman pregava que, somente inculcando-lhes as virtudes primordiais de razão e tolerância, as nossas crianças poderiam ser providas de mapas bastante amplos e abrangentes para lidar com esse “grande labirinto dado por Deus que é nosso mundo humano” (:208). Difícil saber o que os ratos achariam disso! De qualquer modo, estudos mais recentes de James e Carol Gould sobre a capacidade de descobrir-caminho das abelhas ajudam a colocar no seu devido lugar as habilidades dos ratos. O que se percebe é que aquilo que os ratos conseguem fazer, as abelhas também conseguem: mais especificamente, dirigir-se diretamente a uma fonte de alimentos, seguindo uma rota nunca antes utilizada. E conseguem isso sem envolver nada que poderíamos valorizar com termos como “pensamento”, “raciocínio” ou “imaginação”. Os Gould alertam, com um tom apropriado de ceticismo, ao lembrar que os cálculos que uma abelha teria que fazer para planejar uma rota ótima não estaria além da capacidade de um computador simples. Não há razão óbvia pela qual a abelha, ou o rato, deveria ter melhor compreensão da tarefa a executar do que o computador, ou porque a solução do problema deveria exigir em absoluto alguma inteligência (Gould & Gould 1988:224-5).

Eis o que os Gould fizeram com suas abelhas. Primeiro, um grupo de abelhas forrageiras foi treinado para voar rumo a um ponto de alimentação em bosques longe da vista da colméia. Mais tarde, abelhas prestes a sair da colméia rumo ao ponto de alimentação foram capturadas e transportadas, em um recipiente opaco, para outro lugar bastante afastado de sua rota normal e com o ponto de alimentação também afastado da vista. Ali foram soltas. Descobriu-se que as abelhas voavam diretamente desse lugar para o ponto de alimento, por uma rota que só podia ser inteiramente nova para elas. Não havia como agirem dessa maneira se tivessem sido restringidas a seguir uma seqüência fixa de etapas entre marcos de referência – como era estabelecido pelo modelo estímulo-resposta. Em vez disso, dizem os Gould, as abelhas fazem o que nós faríamos

em circunstâncias semelhantes: “utilizar marcos de referência para descobrir onde se encontram, determinar em que direção está seu objetivo e partir diretamente em direção a esse objetivo” (Gould & Gould 1988:109). Em outras palavras, elas navegavam seguindo um mapa cognitivo. E que os seres humanos fazem o mesmo foi sugerido por experiências realizadas por Worchel (citado por Oatley 1977:539-40), que conduziu os objetos de experiência às cegas ao longo de dois lados de um triângulo de ângulo reto e em seguida ordenou-lhes que voltassem pela hipotenusa, o que efetuaram com certa precisão. A capacidade de atualizar a posição no mapa cognitivo e, assim, manter o rumo apesar de voltas e curvas é – segundo Keith Oatley – a base de qualquer tipo de navegação, seja na terra ou no mar. Independente das condições em que for efetuada, a navegação “é uma complexa habilidade cognitiva” (: 537).

Comparando o que dizem os Gould sobre abelhas com o que diz Oatley sobre seres humanos, fica clara a presença de dois padrões de medida distintos. Diante da mesma tarefa, as realizações bem sucedidas dos seres humanos são atribuídas a uma habilidade complexa, enquanto, aparentemente, as abelhas agem no piloto automático. Não quero negar que o descobrir-caminho humano é um processo altamente complexo e repleto de perícia. Mas há boas razões para crer que envolve perícia na medida em que vai *além* das simples operações computadorizadas descritas pelos teóricos do mapa cognitivo. Pois, o ambiente dentro do qual as pessoas descobrem seu caminho não é, como afirma Tolman, “um grande labirinto dado por Deus”, com seus marcos de referência, suas rotas, aberturas e obstáculos colocados com antecedência. Ao contrário, é um terreno imensamente variado, de idas e vindas, que se forma continuamente em torno do viajante, mesmo enquanto os movimentos deste contribuem para sua formação. Manter o curso em tal ambiente é ficar sempre atento ao que se passa à sua volta, e reagir de maneira que responda a seu objetivo. Isso provavelmente é tão verdade para ratos em seu ambiente normal quanto é para os seres humanos em seu próprio ambiente. Os ratos são criaturas sensíveis e inteligentes, e se o seu desempenho em labirintos experimentais manifesta uma capacidade computacional básica, mas não verdadeira habilidade, isso se deve apenas a que a organização artificial na qual se encontram é muito limitada e lhes nega qualquer oportunidade de exercer seu poder real de discernimento e de juízo.

### Afinal o que é um mapa?

A hipótese básica da abordagem cognitiva para orientação e descobrir-caminho é, como vimos, que aspectos perceptivelmente evidentes da estrutura do mundo são copiados para dentro de uma estrutura análoga na mente (Rubin 1988:375). Diz-se que essa cópia é um mapa, ou pelo menos tem a forma de um mapa. Mas por que se deveria adotar essa metáfora em particular e não alguma

outra? Por que mapas e não, digamos, fotos ou imagens? Qual é a diferença entre um mapa do mundo e uma foto ou uma imagem do mundo? Qualquer definição geral de mapa, dizem Arthur Robinson e Barbara Petchenik, “precisa ser baseada no fato de ser simplesmente uma representação de coisas no espaço” (1976:15). No entanto, um desenho em perspectiva satisfaz esse critério, e naturalmente não iríamos descrever tal desenho como um “mapa”. Uma abordagem possível para definir um mapa a partir de sua diferenciação à imagem em perspectiva é sugerida por Alfred Gell (1985). A abordagem repousa na idéia de que os mapas codificam crenças ou proposições sobre a localização de lugares e de objetos que são verdadeiras (ou aceitas como verdadeiras) independentemente da posição de uma pessoa no mundo. Um exemplo de tal proposição seria que “Edimburgo está ao norte de Londres”. É algo possível de afirmar quer se esteja em Londres, Edimburgo ou em qualquer outro lugar; a afirmação seria igualmente válida. Segundo Gell, tais afirmações – cada uma das quais é um  *sinal*  daquela proposição – são  *não indexáveis* , na medida em que as condições que garantem a sua veracidade não estão ligadas ao lugar em que são feitas.

Como conseqüência, Gell passa a definir o mapa como sendo “qualquer sistema de conhecimento espacial e/ou de crenças, que assume a forma de afirmação não indexável e não  *sinalizada*  sobre a localização no espaço de lugares e de objetos” (1985:278-9). Assim, alguém dotado de conhecimento desse tipo deveria, em princípio, ser capaz de imaginar a aparência do mundo a partir de qualquer ponto de observação. Por exemplo, se eu estiver caminhando nas montanhas, eu deveria ser capaz de dizer como os vários picos se apresentam a mim, estando eu em determinado cume. Mas tais afirmações, por serem válidas somente em relação à vista a partir daquele cume específico, e não de outro, são  *indexáveis*  do lugar. Neste sentido, qualquer conjunto de crenças e proposições cujos sinais são indexados a partir de uma pessoa em determinada posição, compõe aquilo que Gell chama de  *imagem*  (:280). Assim, a diferença entre a imagem e o mapa vai depender do critério de indexabilidade de seus sinais. Se nosso conhecimento fosse composto somente por imagens – isto é, por proposições espaciais de sinalização indexável – para acompanharmos a argumentação de Gell, nunca conseguiríamos elaborar nenhuma idéia coerente sobre nossa posição no espaço, ou sobre a posição de outros lugares em relação a nós. Sabemos onde estamos não porque aquilo que vemos à nossa volta confere com determinada imagem mental, mas porque essa mesma imagem deriva de um mapa subjacente, em um ponto definido por determinado conjunto de coordenadas espaciais que são indiferentes ao nosso próprio movimento. Quando vamos de um lugar para outro, passamos através de uma seqüência de imagens, cada qual sendo específica a uma determinada localização em nosso caminho, e que, por sua vez, nos permite sua identificação. Mas o mapa, a partir do qual todas essas imagens são geradas permanece o mesmo onde quer que estejamos.

Voltarei mais adiante àquilo que Gell tem a dizer sobre a natureza da nave-

gação e do descobrir-caminho. Por enquanto, quero focalizar as implicações desse modo de distinguir o mapa e a imagem. É verdade, como insinua Gell, que a simples posse de um mapa, seja mental ou físico, não ajuda a descobrir o caminho salvo se podemos usá-lo para gerar imagens específicas de localizações para fins de comparação com experiências perceptivas imediatas. Também é verdade que nenhum mapa servirá da forma que os teóricos da cognição esperam, salvo se a informação que ele contém for invariável em relação ao lugar onde está a pessoa. Considere a afirmação de Oatley, por exemplo, de que a essência da navegação reside na “capacidade de atualizar nossa posição no mapa cognitivo enquanto viajamos” (1977:539). Como isso poderia ser feito se o mapa muda à medida que caminhamos? O próprio Oatley torna a questão confusa quando fala do mapa cognitivo do viajante como “um processo e não apenas como uma imagem” (op.cit.:546). Pois, se o navegador consulta o mapa para orientar-se, o mapa não pode ser nem processo nem imagem, nem incorporar movimento do próprio viajante nem representar nenhuma cena particular ao longo da rota. “Nós só atualizamos mapas”, como observa Gell, “quando a geografia do mundo se modifica, não enquanto caminhamos” (1985:274). No fundo, a justificativa para estender a metáfora do mapa até o domínio da cognição deve residir na suposição, muitas vezes não mencionada, de que aquilo que o mapa permite é uma representação das coisas no espaço independente de algum ponto de vista particular.

Essa suposição, no entanto, levanta certos problemas. Uma das dificuldades que os cartógrafos encontram, freqüentemente, em suas tentativas de explicar a natureza de mapas é que os próprios campos da cognição e da comunicação, onde poderiam encontrar análogos apropriados, já se valeram do mapa como um análogo proveniente da cartografia. “Quando não-cartógrafos utilizam o termo ‘mapa’, como dizem Robinson e Petchenik, “parecem dizer que é possível tomar acontecimentos, experiências, etc., isolados, e organizá-los intelectualmente para que surja alguma coerência, alguma relação total, em vez do isolamento individual” (1976:4). Assim, os cientistas se referem a suas teorias como mapas, nos quais os dados resultantes da observação podem ser inseridos, enquanto os antropólogos tendem a atribuir uma similar qualidade de mapa à cultura e à sociedade (por exemplo, Leach 1976:51), como pretexto de que proporciona um amplo sistema de conceitos e de categorias para a organização de uma experiência sensorial que, caso contrário, seria fragmentada. Estas e muitas outras utilizações metafóricas similares fazem com que pareça natural e evidente que os mapas *reais* devem funcionar da mesma maneira, como representações esquemáticas do mundo real, que não indexam nenhuma posição, mas com os quais deve ser possível situar a posição de tudo em relação a tudo mais. A maioria das pessoas nas sociedades ocidentais, educadas desde a infância segundo as convenções da cartografia moderna, provavelmente tende a entender mapas como representações desse tipo. Mas se os objetos e as inscrições que em algum momento foram

chamados de mapas satisfazem realmente a exigência de serem não indexáveis é discutível. Em suma, a questão é: os mapas têm qualidades de mapa?

David Turnbull, falando como sociólogo da ciência, afirma de modo convincente que não. A idéia de que os mapas não dependem de nenhum ponto de vista, de que as proposições neles codificadas são válidas igualmente em qualquer lugar do mundo onde a pessoa esteja, contesta Turnbull, é um mito – embora avidamente cultivado em nome da ciência e da objetividade (Turnbull 1989:15). A realidade é que nenhum mapa, por mais “modernas” ou sofisticadas que sejam suas técnicas de elaboração, pode ser totalmente divorciado das práticas, dos interesses e da compreensão de seus elaboradores e de seus utilizadores. Ou, em outras palavras, todo mapa está, necessariamente, embutido em um “modo de vida”. E na medida em que está embutido, obrigatoriamente falha no critério de ser não indexável. Como Turnbull explica, “todos os mapas são, em alguma medida, indexáveis, pois nenhum mapa, representação ou teoria pode ser independente de um ‘modo de vida’” (1989:20). À primeira vista, esse argumento parece contrariar diretamente a insistência de Gell de que uma representação só pode ser um mapa na medida em que as proposições nele codificadas são *não*-indexáveis. Um exame mais aprofundado, no entanto, revela certa perda de precisão no significado da indexabilidade. Indexar um lugar é o mesmo que indexar um modo de vida? Se o mapa revela uma perspectiva ou um “ponto de vista”, é uma vista *no* mundo, como percebida de um lugar particular, ou uma vista *do* mundo, filtrada através dos conceitos, categorias e esquemas de uma tradição cultural herdada? Pode um mapa ser não-indexável no primeiro sentido e indexável no segundo?

Considere um exemplo a que tanto Gell como Turnbull se referem. Marinheiros da Micronésia<sup>7</sup>, acostumados a viajar centenas de milhas em alto mar entre ilhas por vezes muito pequenas, conhecem a posição de cada ilha em relação à outra através do assim chamado “curso das estrelas” – isto é, uma lista de estrelas cujos pontos sucessivos de nascente e poente, à noite, indicam a direção em questão. O marinheiro perito tem registrado em sua memória todo um compêndio dos cursos das estrelas, cada um próprio de um par de ilhas, e segundo Gell seu “mapa” consiste nesse compêndio. Portanto, fica claro que a validade do curso entre uma ilha A e outra ilha B não depende da posição atual de uma pessoa no mar. Assim os cursos das estrelas “têm a propriedade essencial de mapa de indexabilidade não sinalizada; não muda sua veracidade segundo o ponto em que são reportados” (Gell 1985:284). Mas é também preciso dizer, com Turnbull, que os princípios segundo os quais o mapa dos marinheiros da Micronésia é elaborado são seguramente embutidos nos preceitos e práticas da náutica tradicional, requerendo, assim, o conhecimento desse contexto cultural para se conseguir “ler” e compreender o mapa. Em suma, parece que enquanto o mapa indexa uma tradição, é não indexável quando se trata de localização. O mesmo poderia ser dito a respeito de mapas “modernos”, elaborados segundo

princípios científicos com a ajuda de um conjunto de ferramentas tecnológicas sofisticadas. A ciência e a tecnologia modernas, como observa Turnbull (1991:36), são tão dependentes da tradição para sua transmissão bem sucedida como é o saber náutico da Micronésia. Assim como os mapas da Micronésia, os mapas modernos não podem ser compreendidos sem se considerar “a visão global, o esquema cognitivo e a cultura do elaborador-de-mapa” (Turnbull 1989:20).

Contudo, existe algo profundamente paradoxal sobre essa argumentação, pois separar a tradição da localidade ou a cultura do lugar significa, também, divorciar o conhecimento tradicional do contexto de sua produção, na experiência de seus praticantes situada no ambiente. Assim, a forma de vida é reduzida a uma “visão global” ou a um “esquema cognitivo” – um conjunto de regras e de representações para a organização da experiência sensorial que as pessoas carregam em suas cabeças e que estão disponíveis para transmissão independentemente de sua atividade corporal no mundo. É como se a cultura fosse *recebida* dos antepassados através de linhas de transmissão tradicionais, e *importada* para os lugares de sua aplicação prática. Mas isso significa voltar à visão clássica da cultura como mapa, a analogia – como lembra Bourdieu (1977:2) – “que surge para o forasteiro que precisa descobrir seu caminho em terra estranha e que compensa sua falta de conhecimento prático, a prerrogativa do nativo, ao utilizar o modelo de todas as rotas possíveis”. Aqui está o paradoxo: só pode-se fazer com que os mapas reais pareçam indexáveis com respeito à tradição cultural através da compreensão da cultura como sendo não-indexável com respeito à localidade. Alocar os mapas em seu contexto cultural tem como paralelo *deslocar* a cultura de seu contexto no mundo da vida. Como, então, podemos resolver esse dilema? Como podemos preservar a noção de senso comum, segundo a qual os mapas têm certa invariância enquanto nos movemos, que eles não se recompõem continuamente para refletir as particularidades de qualquer local onde possamos estar, mas também aceitando sua inclusão em práticas locais? Minha resposta, em resumo, será que os mapas indexam *movimento*, que a visão que incorporam não é local mas *regional*, mas que o objetivo da cartografia moderna tem sido de converter essa visão regional em uma visão *global*, como se tivesse sua origem em um ponto de vista acima e além do mundo.

### Como ver o mundo de toda parte ao mesmo tempo

Quando você está em um determinado ponto, tudo surge de determinado ângulo, enquanto grande parte do entorno provavelmente estará escondido atrás de objetos mais altos em primeiro plano. Estando em outro ponto, tudo terá uma aparência diferente. Para conseguir uma concepção da configuração total do seu ambiente, pareceria necessário possuir algum tipo de esquema totalizador no qual pudesse ser integrada cada uma dessas imagens perceptivas, específicas em relação às localizações. Como vimos, esse é o argumento geralmente apresentado para jus-

tificar a existência de mapas cognitivos. É um argumento, no entanto, que pressupõe uma teoria de visão instantânea, como se só fosse possível ver, em perspectiva, a partir de um ponto de observação fixo. “Não é ver”, como pergunta de modo retórico Merleau-Ponty, “sempre ver de alguma parte?” Ele, no entanto, termina por responder de forma negativa (Merleau-Ponty 1962:67). Para utilizar seu próprio exemplo, a casa vizinha pode ser vista deste lado ou do outro, do interior ou do exterior, ou mesmo de cima se voarmos. Mas o que eu vejo não é nenhuma dessas aparências; é a casa *em si*, em sua realidade concreta. A forma da casa é progressivamente revelada à medida que me movo em sua volta, para dentro e para fora, não como a soma de grande número de imagens organizadas na memória como fotogramas em um rolo de filme, mas como o envelope de uma estrutura em perspectiva que muda continuamente. Observação, afirma Merleau-Ponty, não consiste em ter um ponto de vista fixo sobre o objeto, mas “em variar o ponto de vista mantendo fixo o objeto” (:91). Assim, a casa não é vista de alguma parte, mas de nenhuma parte – ou melhor, de toda parte (:67-9).

Sendo fiel à sua abordagem ecológica da percepção visual, James Gibson apresenta um argumento muito similar. Gibson escreve que animais e pessoas vêm enquanto se movem, e não apenas nos intervalos entre movimentos. Essa visão ambulatória ocorre ao longo daquilo que ele chama de “trilha de observação”. Uma trilha deve ser compreendida não como uma série infinita de pontos discretos, ocupados em instantes sucessivos, mas como um itinerário contínuo de movimento. Assim, o ambiente que alguém vê não é nem “visto neste momento” nem “visto a partir deste ponto”. Ao contrário, “aquilo que uma pessoa percebe é um ambiente que envolve esta pessoa, que em qualquer lugar é igualmente claro, redondo ou maciço, e inteiro” (Gibson 1979:195-7). Mas se as características desse ambiente são reveladas à medida que percorremos trilhas de vista, e não projetadas a partir de uma seqüência de pontos de vista, onde começam essas trilhas e onde terminam? E se vemos não neste momento do tempo, mas durante certo período, quanto dura esse período? Tais perguntas não podem ser respondidas com precisão. A respeito de uma coisa simples, podemos dizer, após exploração superficial, que já a vimos por inteira. Mas de um espaço complexo, variado e extenso, apesar de termos entrecruzado-o ao longo de inúmeras trilhas, ainda podemos pensar que existe mais a ser descoberto. Quanto à nossa percepção do ambiente como um todo, o que pode ser isso se não o resultado de toda uma vida de observação ao longo de todas as trilhas que percorremos? É isso que Gibson quer dizer quando afirma que perceber o mundo, durante um tempo suficiente, e ao longo de um conjunto suficiente de trilhas, é equivalente a percebê-lo “como se pudessemos estar em toda parte ao mesmo tempo” (:197).

É essencialmente importante distinguir esse sentido de onipresença daquele resultante da noção convencional da “vista de pássaro” (:198-9). Esta, naturalmente, não tem nada a ver com aquilo que os pássaros realmente vêm

quando voam, mas tem a ver com como imaginamos que seria o mundo a partir de um ponto de observação tão acima da superfície terrestre, que todo o território com o qual estamos familiarizados, graças a viagens que realizamos ao nível do chão, poderia ser visto em apenas um relance. Supõe-se que quanto mais alto uma pessoa vai, mais sua visão transcende as limitações locais e os horizontes estreitos da vista do patamar terreno. E do mesmo modo, mais parecida com um mapa se torna. Robinson e Petchenik têm razão em lembrar que a analogia entre o mapa e a 'vista de pássaro' pode ser enganosa, não apenas em razão de suas geometrias de projeção diferentes mas também porque o mapa é "uma construção, uma abstração, um arranjo de marcos que se relaciona com a 'realidade' espacial apenas por consenso, não por poder ser testado pelos sentidos" (1976:53). No entanto, aquele que já voou de avião acima de um território familiar se surpreende, por um lado, por quão estranha parece a vista, e, por outro lado, por quanto a vista da janela do avião se assemelha ao mapa topográfico daquele mesmo território. No entanto, não há nada estranho a respeito do ambiente percebido de toda parte, no sentido apresentado por Merleau-Ponty e por Gibson, e nem precisamos sair do chão para percebê-lo dessa maneira. Não é uma vista "lá de cima" em vez de uma vista "cá embaixo", mas uma vista tomada *ao longo* das muitas trilhas que compõem um território, ao longo das quais as pessoas vão e vêm na vida prática. Resumindo, nossa percepção do ambiente como um todo não provém de uma ascensão de uma perspectiva local e míope para uma perspectiva panóptica e global, mas surge na passagem de um lugar para outro, e em histórias de movimento e de horizontes variáveis ao longo do caminho.

A mesma afirmação poderia ser feita, seguindo Edward Casey (1996:30), fazendo um contraste entre modos *verticais* e *laterais* de integração. No modo vertical, abraçado pela cartografia moderna, e também pelos teóricos do mapa cognitivo, as particularidades locais conseguidas pela observação no chão são encaixadas numa concepção abstrata do espaço para formar uma representação do mundo como se estivessemos olhando para ele "de cima para baixo". Enquanto os olhos do corpo permanecem próximos ao solo, os olhos da mente – que testemunham essa representação semelhante ao mapa – estão no alto com os pássaros. Em contraste, o modo lateral de integração não pressupõe tal divisão entre mente e corpo. Pois o trabalho de integração é realizado pelo organismo como um todo, enquanto ele se move, intencionalmente e atentamente, de um lugar para outro. Tais movimentos não ligam simplesmente lugares já localizados em termos de um sistema independente de coordenadas espaciais. Pelo contrário, transformam esses lugares em nós dentro de uma rede mais ampla de idas e vindas. Casey se refere a essa rede de movimento entre lugares como *região* – isto é, "uma área concatenada por peregrinações entre os lugares que ela conecta" (1996:24). Evidentemente, quando Gibson fala em perceber o ambiente de toda parte ao mesmo tempo, esse "toda parte" não é espaço nem porção

de espaço, mas uma região nesse sentido. Do mesmo modo, todo "alguma parte" não é um lugar no espaço, mas uma posição numa trilha de movimento, uma das matrizes de trilhas que engloba a região como um todo. Em resumo, enquanto "toda parte como espaço" é o mundo como é imaginado desde um ponto de vista acima e além, "toda parte como região" é o mundo tal como é vivenciado por um habitante, viajando de um lugar para outro ao longo de uma jornada de vida.

Essa idéia da região pode ser ilustrada por três exemplos etnográficos. Entre os Walbiri, povo aborígine da Austrália centro ocidental, toda a região é percebida em termos de "redes de lugares ligados por trilhas" (Munn 1973a:215). Originalmente traçadas pelos movimentos de seres ancestrais naquela era de formação chamada de Sonho, essas trilhas são continuamente retraçadas durante as jornadas dos povos atuais que seguem seus passos. Quando relatam as histórias dessas jornadas, os homens e as mulheres Walbiri desenham figuras semelhantes a teias na areia, compostas basicamente por linhas e círculos. Cada linha expressa uma jornada de ou para o acampamento, e cada círculo expressa o ato de criar um acampamento andando em sua volta. De modo bastante similar, para os Ongee, um grupo de caçadores / coletores que vive na ilha de Little Andaman, na baía de Bengala, os lugares são criados nas confluências das trilhas de movimentos de seres humanos, de animais e de espíritos. Ao serem pedidos pelo etnógrafo Vishvajit Pandya para desenhar os lugares onde vivem os seres humanos e os espíritos, os informantes Ongee esboçaram linhas de movimento (retas para seres humanos, onduladas para espíritos), levando à demarcação dos vários lugares em suas interseções.<sup>8</sup> O mundo dos Ongee, conclui Pandya, "não é um palco pré-elaborado sobre o qual as coisas acontecem, mas sim um espaço, ou região, criado e construído pela prática contínua de movimento" (Pandya 1990:777). Meu terceiro exemplo é tomado do estudo de A. Irving Hallowell sobre os Saulteaux (Ojibwa), caçadores, inclusive de peles, do distrito do rio Berens, próximo ao lago Winnipeg, no Canadá. Pela experiência dos Saulteaux, mover-se em certa direção é sempre viajar de um lugar para outro. Isso é assim não somente para seres humanos, mas também para o sol, a lua e os ventos, todos considerados como uma espécie de pessoa. Assim, "aquilo que chamamos de modo abstrato de direções cardinais para eles são os *lares* dos ventos, os lugares de onde eles vêm. Do mesmo modo, o leste é considerado o lugar onde nasce o sol, o oeste onde ele se põe, o sul o lugar para o qual vão as almas dos mortos e o lugar de onde vêm os pássaros do verão" (Hallowell 1955:191). Então, para os Saulteaux, assim como para os Ongee e os Walbiri, "toda parte" não é um espaço, mas uma região concatenada pelos movimentos, de um lugar para outro, de seres humanos, animais, espíritos, ventos, corpos celestes etc.

Conhecendo enquanto você caminha

Podemos agora voltar ao paradoxo que apresentei antes. Se nosso conhecimento do ambiente é baseado em práticas locais, como é possível que ele conserve certa constância quando nos movemos? Se todo conhecimento depende do contexto, como podem as pessoas levar com elas seu conhecimento de um contexto para outro? Para pistas que levem à solução, procuro, mais uma vez, o trabalho de David Turnbull. Um dos objetivos de Turnbull é romper a diferenciação convencional entre o assim chamado conhecimento indígena e a ciência ocidental. Para tanto, ele enfatiza que *todo* conhecimento, de qualquer espécie ou origem histórica, é gerado dentro de um “campo de práticas” (1989:61). E como as práticas precisam ser realizadas por determinadas pessoas em determinados lugares, todo conhecimento – inclusive aquilo que chamamos de ciência – precisa ser inerentemente local. Vou deixar de lado, por enquanto, a tese contrária que estranhamente Turnbull parece cogitar simultaneamente, que o contexto para o conhecimento indígena e para o conhecimento científico assemelha-se a um esquema global, ou cognitivo, independente dos lugares de sua expressão prática. Já chamei a atenção sobre os perigos de se recair em um conceito de cultura que divorcia o conhecimento e sua transmissão da experiência situada no ambiente. No momento me preocupo com outra dificuldade do argumento de Turnbull. Pois, se, por um lado, ele insiste que uma característica comum a todos os sistemas de conhecimento é seu “caráter local”, ele também afirma, por outro, que o que é crítico no crescimento e reprodução de qualquer sistema de conhecimento é o trabalho necessário para mover seus diversos componentes – inclusive praticantes, seus conhecimentos e capacidades, dispositivos técnicos e padrões de avaliação – de um lugar de produção do conhecimento para outro (Turnbull 1993a:30).

Considere o caso da ciência ocidental. Segundo aquilo que se pode chamar de visão “oficial” da ciência, os dados registrados através de procedimentos padronizados em diversos lugares são encaixados em um esquema teórico que consiste em proposições que são estritamente não indexáveis quanto ao lugar. Porém, na prática, o que ocorre é muito mais confuso. Não só não está claro onde termina a coleta de dados e onde começa a elaboração de teorias, mas também não existe um conjunto unificado de teorias sob o qual toda experiência possa ser incluída. Mas existem tantos pontos teóricos de crescimento quantos há lugares de busca prática, e a característica de cada um é condicionada por circunstâncias peculiares a cada lugar. Grande parte do trabalho científico, afirma Turnbull, consiste em tentar estabelecer a ligação e a equivalência que desenvolva procedimentos e obtenha resultados em um contexto local aplicável a outro (1993a:37). Mas se a ciência exige o movimento constante de pessoal, conhecimento e técnicas, de um lugar para outro, e a reunião, em cada lugar, de dados (*inputs*) de procedências heterogêneas, como é que pode também apresentar as características de ser local? Como sistema de conhecimento, a ciência não pode ser enraizada em algum lugar específico, mas pelo contrário deve emergir da rede de relações entre lugares como um todo, cons-

tituindo o seu campo de prática. Além do mais, se for assim para a ciência, então deve ser igual para qualquer outro sistema de conhecimento. Como o próprio Turnbull o colocou, “todo conhecimento é como viajar, como uma jornada entre as partes de uma matriz” (1991:35). Então o que é essa matriz? É, claro, uma *região* no sentido definido acima – isso é, como o somatório de jornadas efetuadas.

O que eu quero dizer é que conhecer, como a percepção do meio em geral, prossegue ao longo de trilhas de observação. É impossível conhecer *nos* lugares, assim como não se pode viajar neles. Ao invés disso, conhecimento é regional: deve ser cultivado movendo-se por trilhas que conduzem em torno de, na direção de ou saindo de lugares para outros lugares. Concebida como o conjunto de tais movimentos de um lugar para outro, a noção de região, longe de denotar um nível de generalização intermediária entre peculiaridades locais e universais globais, oferece uma saída desse tipo de pensamento dicotômico e hierárquico. Assim com todo lugar, pelos movimentos que dão origem a ele, envolve sua relação com todos os outros, estar em algum lugar é estar em toda parte ao mesmo tempo. Colocado em nossos termos, o que Turnbull propõe, convincentemente, é que todos os sistemas de conhecimento, inclusive o da ciência, são integrados lateralmente em vez de verticalmente. O filósofo Joseph Rouse faz quase a mesma afirmação em argumentar que “vamos de um conhecimento local para outro, em vez de teorias universais para as suas exemplificações particulares” (Rouse 1987:72). À luz das considerações anteriores, preferiria dizer que nós *conhecemos enquanto caminhamos*, de lugar para lugar. Porém, isso não altera a afirmação básica de que a ciência é distinguida dos outros sistemas de conhecimento pelo esforço que faz para apresentar-se *como se fosse* integrada verticalmente, como se o dever do cientista fosse encaixar os dados na teoria e não aplicar o conhecimento que o levou para um lugar para poder partir para outro. Para criar essa ilusão, a ciência tem de suprimir, ou esconder, o trabalho social envolvido em estabelecer equivalências e conexões entre lugares (Turnbull 1996:62). Além disso, nesse sentido, é auxiliada e encorajada pela cartografia moderna, a qual vem se preocupando em estabelecer suas credenciais científicas através da sua pretensão de produzir representações exatas e objetivas de um mundo “lá fora”.

Como cientistas, e de fato como praticantes de qualquer outro sistema de conhecimento, cartógrafos tiram o seu material de todo tipo de fonte, através de observação direta e também através da pesquisa da tradição local. A coleta e classificação desse material podem levá-los – ou agentes agindo em nome deles – a jornadas inumeráveis e freqüentemente demoradas. No entanto, nada disso aparece na forma final do mapa moderno “científico”. Pelo contrário, uma das características mais impressionantes do mapa moderno é a eliminação, ou rasura, das práticas e itinerários que contribuíram para a sua produção (Turnbull 1996:62). Nas palavras de Michel de Certeau, “o mapa, o palco totalizador no qual elementos de origem diversa são juntados para formar um quadro de um

‘estado’ de conhecimento geográfico, expulsa para a sua pré-história ou para sua posteridade, como se fosse para as suas bordas, as operações das quais é o resultado ou a condição necessária” (Edney 1993:55). O ideal é a congruência entre o mundo e sua representação, e o progresso é medido por esse grau de aproximação. Então no trabalho do cartógrafo moderno, o conhecimento gerado pelo movimento de lugar para lugar dentro de uma região é apresentado *como se fosse* vindo de uma visão totalizadora acima e além do mundo. Em resumo, a cartografia transforma “toda parte como região”, o mundo como vivenciado pelo habitante móvel, em “toda parte como espaço”, a “vista de pássaro” imaginária de uma consciência transcendente.

É claro que a mesma transformação é trabalhada na percepção comum do ambiente pela teoria dos mapas cognitivos. Como no artefato moderno de mapa, e também no seu análogo ‘mental’, todos aqueles movimentos de idas e vindas pelos quais as pessoas desenvolvem um conhecimento do seu ambiente são empurrados para as bordas, para lembrar a frase de Michel de Certeau, deixando o mapa como um *fait accompli*, final e completo, o produto de um processo de elaboração que começa com o esquema do mundo e termina com aquele esquema sendo copiado na mente. Qualquer jornada efetuada além desse ponto é suposta de pertencer à fase de utilização de mapa em vez da de elaboração de mapa, e portanto não faz mais parte da formação do mapa em si. Desse ponto de vista, o marinheiro da Micronésia é um usuário de mapa tanto quanto o navegador marítimo moderno com as suas cartas hidrográficas e bússola, mesmo que a sua habilidade “seja inteiramente mental e perceptual, não usando nenhum instrumento” (Oatley 1977:537). Mas enquanto os artefatos de mapa modernos têm seus autores, desenhistas ou produtores, as origens dos mapas mentais tradicionais são aparentemente perdidas no tempo. De fato, dizer que tais mapas são “tradicionais” é virtualmente equivalente a uma admissão de que não têm um elaborador, mas que ‘eles mesmos se fazem’ – ou que como mitos, seguindo o aforismo célebre de Lévi-Strauss, “eles pensam a si mesmos” através das mentes dos homens e sem seu conhecimento (Lévi-Strauss 1966:56). De qualquer forma, a suposição é que o mapa é elaborado antes de ser utilizado, que já existia como uma estrutura na mente, passada como parte de uma tradição recebida, antes do viajante aventurar-se adiante no mundo.

Meu argumento é, ao contrário, que o conhecimento do ambiente pelas pessoas sofre formação contínua durante o movimento delas nesse mesmo ambiente. Retorno a uma diferenciação que apresentei no início, isto é, explicar este conhecimento em termos dos potenciais geradores em um processo complexo ao invés de como uma reprodução de uma estrutura complexa. O processo se compõe do engajamento do ator-perceptor móvel com o seu ambiente. Como já sugeri, conhecemos *enquanto* caminhamos, e não *antes* de caminhar. Tal conhecimento adquirido através do caminhar – ou o caminhar de conhecimento

– não pode ser acomodado dentro dos termos da dicotomia entre elaboração e utilização de mapa. O viajante ou narrador que conhece enquanto caminha não está nem elaborando um mapa nem utilizando um. Simplesmente, ele está *mapeando*. E as formas e padrões que aparecem desse processo de mapear, seja na imaginação ou materializados como objetos, são apenas ‘pontes’ ao longo do caminho, não o iniciando ou o terminando, e sim pontuando o processo. Minha perspectiva, em resumo, está de acordo com o que Robert Rundstrom chama de “cartografia de processo”, no qual mapear é visto como ‘aberto, contínuo, sempre levando ao próximo instante do mapear, ao próximo mapa’ (Rundstrom 1993:21). No que segue, primeiramente mostro de uma forma mais detalhada como mapear difere de elaborar um mapa. Prossigo, então, com a diferenciação entre mapear e utilizar um mapa. Proponho que todo descobrir-caminho é mapear; toda navegação é utilizar um mapa. Portanto, mapear está para utilizar mapa, assim como descobrir-caminho está para navegação. A estrutura geral desse argumento é resumida na figura 3.

### Mapear não é elaborar um mapa

‘Mapear’ e ‘elaborar um mapa’, segundo Denis Wood, “não significam a mesma coisa” (1992:32). Para ele, a diferença é parecida àquela entre falar e escrever. Wood entende mapear como uma *capacidade* universal dos seres humanos, estabelecida junto com outras capacidades da mente-cérebro humano através de um processo de evolução por seleção natural. Mas o fato de que todos os seres humanos são capazes de mapear não implica que todos elaboram mapas. Do mesmo modo, só porque todos os seres humanos podem falar não implica que todos escrevam. Enquanto mapear, como falar, pode ser considerado “uma expressão de existência individual”, elaborar um mapa, como escrever, tem de ser visto como “uma função incomum de circunstâncias sociais específicas, surgindo somente dentro de certas estruturas sociais” (Wood 1993a:50). Em outras palavras, o surgimento da elaboração de mapa pertence não à evolução da humanidade e sim à sua história. Mas a diferença entre mapear e elaborar um mapa, como aquela entre falar e escrever, ainda é, para Wood, muito tênue. Não é a diferença entre expressar

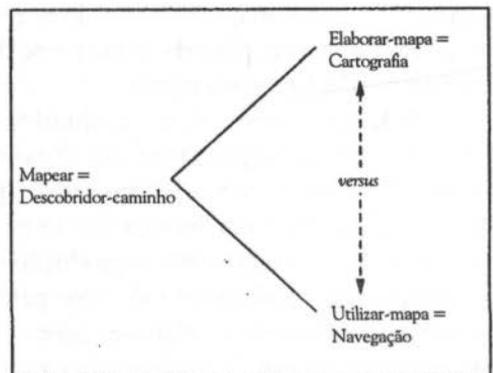


Figura 3. As relações entre mapear, elaborar um mapa e utilizar um mapa: um resumo.

externamente uma idéia e ‘capturar’ essa expressão numa forma alternativa. Para começar, mapear não é a exteriorização de um mapa que já existe na cabeça do mapeador, da mesma forma que falar não é a exteriorização de um pensamento. Ao invés disso, mapear e falar são gêneros de apresentação que tiram seus significados dos contextos comunicativos de suas interpretações dramáticas. Segue que, além do mais, nem elaborar um mapa nem escrever pode servir para transcrever pensamentos preexistentes ou representações mentais no papel. Em primeiro lugar, como a palavra escrita, o mapa não é a transcrição de nada e sim uma *inscrição*. Desta forma, mapear cede a vez para elaborar mapa no ponto onde o gesto teatral se torna uma prática de inscrição, e não onde imagem mental produz uma representação externa (Wood 1993a:53).

Wood ilustra seu argumento com um bom exemplo. Dois meninos jogaram hóquei. Em casa, na hora do jantar, um explica o projeto da quadra gesticulando com as suas mãos e dedos sobre o jogo de mesa americano. O outro faz o mesmo na escola, para impressionar um amigo, mas nesse caso (é durante uma aula de arte) ele faz gestos com um lápis na mão, sobre uma folha de papel. Enquanto nada sobrou dos gestos do primeiro menino, aqueles do segundo deixam um traço na forma de uma inscrição, um mapa-esboço, que pode ser preservado e reproduzido indefinidamente além do contexto da sua produção. Podemos supor que os dois meninos tinham a mesma capacidade, e que, além do mais, o primeiro teria tido acesso fácil a lápis e papel caso precisasse. Então, porque o segundo fez um mapa e o primeiro não? A resposta, para Wood, está na natureza da situação comunicativa. Em geral, tanto quanto nesse caso exemplar, é a situação – social e política ao mesmo tempo – que pede o mapa. E enquanto a diferença entre fazer gestos com um instrumento de inscrição e fazer gestos sem ele talvez pareça pequena, as conseqüências sócio-políticas são imensas. É a “diferenciação tênue de... inscrição”, Wood conclui, “que diferencia... mapear.. de elaborar um mapa, e *sociedades* mapeadoras de *sociedades* elaboradoras de mapa. Nestas é a característica de inscrição dos mapas físicos que permite que eles sirvam aos interesses dos poderosos, que controlam o processo de elaborar mapa (e também àqueles que os contestariam)” (1993a:53).

Apesar de concordar com Wood que há uma diferenciação importante a ser feita entre mapear e elaborar um mapa, eu a faria usando outros critérios. Porém, antes de assim o fazer, temos de ser mais precisos em relação ao significado de mapear. Wood mesmo parece não conseguir se decidir sobre se o termo se refere a uma capacidade cognitiva, a um movimento real no ambiente, ou a reconstituição narrativa de jornadas efetuadas. Em um momento ele nos conta que mapear “é a forma pela qual nós, seres humanos, elaboramos e utilizamos mapas mentais” (Wood 1992:32), enquanto num outro momento ele rejeita o conceito do mapa mental, e acaba declarando que mapear “na verdade é apenas ...se virar em termos de orientação” (Wood 1993:53). Mas no seu exemplo dos

dois meninos, mapear não parece consistir nem em ter um “mapa na cabeça” preexistente, nem em um movimento corporal na terra, mas sim num tipo de narração retrospectiva. Parece-me que a noção de uma capacidade evoluída de mapear mentalmente é profundamente falha. Não se poderia esperar que tal capacidade surja, completamente formada, da composição genética do indivíduo, antes da sua entrada no mundo real. Pelo contrário, teria de sofrer desenvolvimento no próprio desdobramento da vida do indivíduo dentro de um ambiente. Neste caso, o processo ao longo da história de vida de ‘se virar em termos de orientação’ – ou num termo, descobrir-caminho, – pareceria ser uma condição para o surgimento de uma “capacidade de mapear”, ao invés de uma consequência da sua aplicação. Isso nos deixa no terceiro sentido de mapear – a narração ou recapitulação verbal de jornadas efetuadas (ou possivelmente o ensaio para jornadas a serem efetuadas) – talvez o mais adequado. Admito, no entanto, que a diferenciação entre descobrir-caminho e mapear não é muito concreta e rígida. Pois, um modo de recontar a história de uma jornada é retrair seus passos, ou os passos de ancestrais que efetuaram a jornada no passado. De fato, uma vez que viajar de um lugar para outro implica lembrar o caminho, todo descobrir-caminho é mapear, apesar de nem todo mapear ser descobrir-caminho. Retorno a essa questão em seguida.

Por ora, vamos continuar a considerar mapear como a reconstituição, através de gestos narrativos, da experiência de ir de um lugar para outro dentro de uma região. Nesse sentido, os dois meninos no exemplo de Wood estavam participando de mapear. O fato de um não deixar traço enquanto o outro produziu uma inscrição durável não tem nenhum impacto significativo na natureza da atividade em si. O mapa-esboço que surgiu, com o traço dos gestos do segundo menino, foi um produto mais ou menos acidental do processo de mapear, não o objetivo final. Rundstrom faz a mesma colocação no seu trabalho sobre mapear entre os Inuit do Ártico Canadense central e oeste. Um viajante Inuit, ao voltar de uma viagem, podia recontar com todos os detalhes o ambiente encontrado no caminho, fazendo mímica com as mãos das formas características específicas da terra e do mar. Tais apresentações gestuais, depois de uma jornada longa, podiam durar muitas horas. Dados instrumentos e materiais apropriados, podiam também gerar uma inscrição. Muitas dessas inscrições foram produzidas com a incitação dos exploradores ocidentais que entraram em contato com os Inuit. Frequentemente eles foram surpreendidos com a exatidão do que eles consideraram “mapas nativos”. Mas para os mapeadores Inuit era a apresentação que importava – “a recapitulação das características ambientais” – e não qualquer objeto ou inscrição material que resultou dela (Rundstrom 1990:165). Sem dúvida, a grande maioria dos mapas que já foram produzidos em sociedades humanas, como aqueles dos Inuit, foram improvisados espontaneamente dentro de certo contexto dialógico ou narrativo, e sem qualquer intenção na preservação ou no seu uso além desse contexto. Isso se

aplica, por exemplo, aos desenhos dos Walbiri na areia em forma de teia, aos quais eu já me referi (Munn 1973b:196). “A maioria dos mapas, na maior parte do tempo”, como observa Wood, “provavelmente foram efêmeros, desenhados na areia ou na neve, ou, se colocados num material mais permanente, imediatamente amassados e jogados fora” (Munn 1973b:83; ver Lewis 1993:99).

Durante a produção de tal mapa, o mapeador leva os interlocutores num *tour* pelo país, e, ao fazer isso, a sua mão gesticulando, a qual pode ou não estar segurando um instrumento de inscrição, traça as trilhas efetuadas e os pontos ou os lugares significativos encontrados na viagem. Dos mapas produzidos nos tempos dos aborígenes pelos Saulteaux, Hallowell nota que “o seu objetivo não foi delinear uma parte do país em si, mas sim indicar uma rota a ser seguida, e a ênfase foi numa sucessão de marcos de referência vagamente indicados pelas relações entre eles” (Hallowell 1955:195). Os estudos de Malcom Lewis dos mapas dos norte-americanos nativos e da tribo Inuit mostram que eles se apoiam nos princípios défticos: ou seja, eles *apontam* as coisas, revelando aspectos de como elas parecem ao prosseguir pela trilha de observação ‘daqui’ até ‘ali’ (Lewis 1993:102). Mesmo nas sociedades ocidentais contemporâneas, cujos habitantes são crivados diariamente com imagens baseadas nas geometrias cartográficas de projeção plana – onde eles moram, como coloca Woods, “imersos em mapas no mundo” (1992:34) –, pessoas continuam a descrever seu ambiente, para eles mesmos e para outros, retrazendo as trilhas de movimento que costumam seguir nele ao invés de dar para cada um de seus elementos uma posição fixa no espaço. “Quando alguém nos pede informação sobre localização”, como nota Barbara Belyea, “são poucas as pessoas que conseguem resistir a apontar e acenar com os braços, ou a traçar a rota do viajante sobre a superfície do seu mapa. O *gesto se torna parte do mapa*, uma característica da sua recepção” (Belyea 1996: 11, ênfase minha). Pode ser enganador, sugere Belyea, assimilar o processo de inscrever ao de escrever, como se o objetivo do exercício fosse representar as características da paisagem do mesmo modo que escrever deve representar a palavra falada. Pois os gráficos no mapa não são representações de nada. Toda linha é, pelo contrário, o traço de um gesto, o qual em si retraza um movimento real no mundo. Ler o mapa é então seguir o traço como se seguiria a mão que o desenhou.<sup>9</sup>

Porém, a analogia entre mapear e escrever talvez seja mais próxima que do Belyea pensa. Durante muito tempo da história da escrita, pelo menos no mundo ocidental, escrever era entendido não como a representação da fala, mas como o meio pelo qual o que foi dito ou relatado poderia ser decorado (Carruthers 1990). “Ao longo da Idade Média, como nota David Olson, registros escritos eram considerados e tratados como lembretes ao invés de representações” (Olson 1994:180). O mesmo era verdade com relação aos mapas medievais, que serviam como memorando de itinerários, oferecendo rotas e conselhos para o viajante

que faria a mesma jornada (Certeau 1984:120). Na história da escrita, como na de mapear, lembrar cedeu a vez gradualmente para representar, durante o mesmo período – do século quinze ao dezessete – que também viu o surgimento do discurso científico moderno. Certeau mostrou como, ao longo dessa transição, o mapa “lentamente se desengajou dos itinerários que eram as condições da sua possibilidade”. Por algum tempo, mapas continuavam a ser ilustrados com imagens de navios, relevos, pessoas e feras com várias descrições, ventos e correntes, e coisas dessa natureza. Mais adiante, rejeitadas por serem consideradas simples decorações, essas figuras eram na verdade fragmentos de histórias, relatando as jornadas, e os fatos que ocorreram ao longo delas, das quais o mapa resultou. Contudo, finalmente, o mapa venceu o conflito com essas figuras pictoriais, eliminando todos os traços restantes das práticas que o produziram (Certeau 1984:120-1). Então a elaboração de mapas chegou a ser divorciada da experiência de movimento corporal no mundo.<sup>10</sup> O cartógrafo não precisa viajar, na verdade ele pode não ter experiência nenhuma no terreno que ele tão esmeradamente procura representar. A sua tarefa é montar, fora do local, a informação fornecida a ele – já livre das circunstâncias particulares da sua coleta – numa representação espacial abrangente. Obviamente não é nenhum acidente que precisamente a mesma tarefa é designada à mente, pelos teóricos do mapa cognitivo, ao operar sobre os dados da percepção.

É no momento que mapas cessam de ser gerados como subprodutos de narração de histórias e em vez disso são criados como produtos finais de projetos de representação espacial, que faço a diferenciação entre mapear e elaborar um mapa. De fato, elaborar um mapa elimina, ou “extraí”, os movimentos de pessoas enquanto vão ou vêm entre lugares (descobrir-caminho), e também a recapitulação desses movimentos em gestos de inscrição (mapear). Cria, desse modo, a aparência de que a estrutura do mapa surge diretamente da estrutura do mundo, como se o mapeador servisse meramente para mediar uma transcrição de uma para outra. Chamo a isso ilusão cartográfica (ver a figura 4). Um aspecto dessa ilusão reside na suposição de que a estrutura do mundo, tanto quanto a do mapa que pretende representá-la, esteja fixa, sem considerar o movimento dos seus habitantes. Como um palco de teatro, do qual todos os atores misteriosamente desaparecem, o mundo – como é representado no mapa – parece deserto, destituído de vida. Não há ninguém; nada está acontecendo. Suponha, por exemplo, que eu descreva uma jornada que efetuei traçando uma trilha com meu dedo sobre um mapa topográfico. Uma vez que o mapa esteja dobrado e guardado, nada disso restaria. A representação do mapa do mundo não tem nenhuma relação com o fato de eu ter feito a viagem ou não. Se eu tivesse, alternativamente, traçado meu caminho com um lápis, seria considerado que as linhas resultantes não teriam acrescentado nada ao mapa, mas pelo contrário, que o teriam estragado. Para restaurar o mapa, teriam que ser apagadas! De qualquer forma, *meu gesto não se torna parte do mapa*, mas é excluído dele, como

é meu movimento original do mundo que ele representa.<sup>11</sup> Isso está em contraste marcante com os mapas dos norte-americanos nativos e dos Inuit, como descritos por acadêmicos tais como Lewis, Rundstrom e Belyea, que realmente *crecem*, linha por linha, com cada gesto adicional. O mesmo acontece com as cartas hidrográficas utilizadas pelos marinheiros da Micronésia, que “literalmente ficam maiores, anel de coqueiro por concha de cauri, e pau por pedra” (Wood 1992:31). Também são assim nossos próprios esboços de mapa. Nesses exemplos, o desenvolvimento do mapa, como um “padrão de linhas interconectadas” (Belyea 1996:6), se assemelha àquele da região, como uma rede de idas e vindas. Mas o mapa topográfico moderno não cresce nem se desenvolve, está *feito*. Da mesma forma que os processos de sua pro-

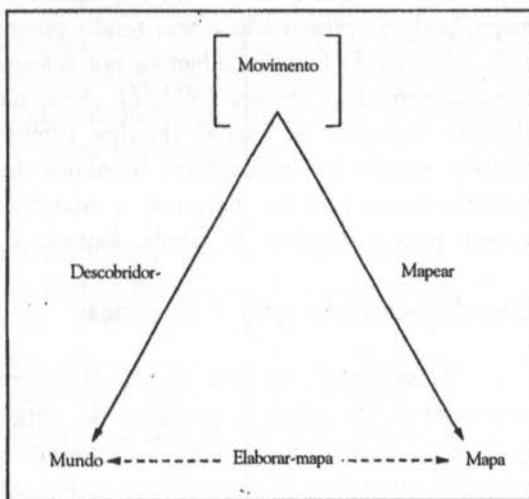


Figura 4. A ilusão cartográfica. O movimento ambientalmente situado envolvido em ambos, descobrir-caminho e na sua reconstituição narrativa (mapear), é extraído para criar a ilusão de que a forma do mapa surja, na elaboração de mapa, como uma transcrição direta do esquema do mundo.

dução são eliminados da forma final do produto, assim também o mundo que ele descreve não é um mundo sendo feito, mas um que é ‘já feito’ para a vida ocupar.

É isso, finalmente, que fica por trás da diferenciação entre o mapa e a imagem como descrições alternativas do mesmo país. Para aqueles de nós educados nas convenções da cartografia moderna, a diferenciação pode parecer bastante óbvia. Mapas devem fornecer um registro objetivo da disposição de coisas no espaço, estritamente independente de qualquer ponto de vista, enquanto imagens mostram como essas coisas podem ser vivenciadas por um sujeito localizado em alguma parte naquele espaço, ou que esteja por ele passando (Turnbull 1989:15). Acredita-se de forma disseminada, como observa Svetlana Alpers, que “mapas nos dão a medida de um lugar e a relação entre lugares, dados quantificáveis, enquanto imagens de paisagem são evocativas, e ao contrário, procuram nos dar alguma qualidade de um lugar ou a impressão do seu observador. Um é mais próximo à ciência, o outro é arte”. Qualquer coisa no mapa que evoca a experiência de lugar ou movimento é rejeitada pelo cartógrafo científico como “mera decoração”; qualquer coisa na imagem que transmita informação factual sobre localização espacial é rejeitada pelo

artista como “mera topografia” (Alpers 1983:124-6). Mas para os pintores e os desenhistas holandeses do século dezessete, que são os sujeitos do estudo de Alpers, essas fronteiras entre mapas e imagens e entre a ciência e a arte, teriam feito pouco sentido. Mapear e retratar eram, para eles, uma coisa só, tendo como seu objetivo comum “capturar numa superfície uma grande variação de conhecimento e informação sobre o mundo” (:122). Porém, como elaborar um mapa venceu o conflito com mapear, e como cartógrafos procuraram se dissociar profissionalmente de artistas, assim mapas foram despidos dos seus atributos pictóricos. Desta forma, historiadores de cartografia, vendo em retrospectiva o desenvolvimento da elaboração de mapa, podem apresentá-lo como tendo progredido de uma “arte” para uma “ciência”, substituindo fantasia subjetiva por informação muito trabalhada e independentemente verificável (Edney 1993:56). Arte, nas palavras de Brian Harley, foi gradualmente “expelida do mapa” (Harley 1989:4). Contudo, expelir arte do mapa é também expelir ator-perceptores humanos do mundo, empurrar a sua experiência sensorial direta para os extremos, e mandar suas narrativas de movimento e de viagem para o domínio da fábula, fantasia e alucinação.

### Descobrir-caminho não é navegação

“Navegação”, escreve Edwin Hutchins, “é uma coleção de técnicas para responder a um número pequeno de perguntas, talvez a mais importante das quais seja ‘Onde é que eu estou?’” (Hutchins 1995:12). Então – para retornar a uma pergunta que coloquei no início – o que significa saber onde se está? O que se precisaria saber para sentir que essa pergunta seja respondida satisfatoriamente? Primeiro, segundo Hutchins, precisa-se possuir alguma representação do espaço – um mapa – seja interno ou externo, inscrito na mente ou numa folha de papel, dentro do qual a todo objeto ou característica do ambiente é atribuída uma posição determinada. É preciso então poder estabelecer um conjunto coerente de correspondências entre o que está apresentado no mapa e o que está visível no entorno. A partir disso, deveria ser possível para uma pessoa identificar sua posição atual no mundo com um lugar específico no mapa. Só então será respondida a pergunta onde se está (Hutchins 1995:12-13). Os argumentos de Alfred Gell, num artigo ao qual já me referi, seguem essa mesma linha. Para saber onde se está, do ponto de vista de Gell, não basta ter formado uma imagem perceptiva do ambiente como visto de algum lugar. Esta imagem tem que ser confrontada com aquela gerada do mapa (mental ou físico) numa posição espacial específica. “Navegação”, segundo Gell, “se compõe de um processo cíclico onde imagens geradas de mapas são confrontadas com informação perceptiva, e imagens perceptivas são identificadas com coordenadas equivalentes num mapa” (1985:280). Esse processo de confrontar é essencialmente igual ao que Hutchins quer dizer com “estabelecer correspondências”, como por exemplo, quando dizemos “isso aqui” (apontando para

contornos no mapa) corresponde a “aquilo ali” (apontando para a silhueta de um morro no horizonte).

Agora, enquanto Gell usa como seu exemplo etnográfico principal o caso clássico de navegação marítima da Micronésia, Hutchins escolhe estudar as práticas de navegação marítima a bordo de um grande navio moderno. Os dois escritores insistem, no entanto, que reduzida a sua essência, navegação é uma tarefa cognitiva que todos nós encaramos o tempo todo enquanto descobrimos nosso caminho, seja no mar ou na terra. Técnicas de navegação obviamente podem ser distinguidas, como admite Gell, em termos da sua complexidade e o volume de informação usada, e também em termos de até que ponto essa informação é publicada ou transmitida através de memorização mecânica. Mas nada disso, ele afirma, altera o fato de que “os processos lógicos essenciais envolvidos em todo descobrir-caminho, do mais elementar e subliminar, até o mais complexo ou trabalhoso, são idênticos” (Gell 1985:286). Para Hutchins, do mesmo modo, somos todos navegadores na nossa vida cotidiana, como revela o seguinte trecho:

Quando o navegador fica convencido que chegou a um conjunto coerente de correspondências, ele pode olhar para a carta hidrográfica e dizer ‘Ah, sim; estou aqui, numa linha com esse ponto do continente.’ *E é nesse sentido que a maioria de nós sente que sabe onde está.* Sentimos que conseguimos reconciliação entre as características que vemos no nosso mundo e uma representação daquele mundo.” (1995:13, ênfase minha)

No entanto, no momento que Hutchins nos leva a bordo do navio e nos apresenta o trabalho dos navegadores na ponte, tudo parece bem diferente. Acontece que estabelecer correspondências entre características na carta hidrográfica e características no ambiente é extremamente difícil, e exige habilidades especializadas que só podem ser adquiridas através de treinamento extenso e experiência prática. Para reconciliar a carta hidrográfica com o terreno, como explica Hutchins, é necessário imaginar como o mundo pareceria de um ponto de vista – aquele da “vista de pássaro” – do qual nunca realmente é visto, salvo de aeronave ou satélite. O passageiro comum, não educado nas técnicas de navegação, é totalmente incapaz de fazer isso, e pode se admitir ser completamente confundido pelos mapas e as cartas hidrográficas. Em outras palavras, ele não pode converter a sua experiência de movimento a bordo – como “passando por um espaço circundante” –, em uma representação de movimento na carta hidrográfica – como “aquele de um objeto cruzando um espaço”. Navegadores, por outro lado, se tornam tão acostumados a pensar no movimento do navio dessa perspectiva peculiar – como se o fossem manobrando como uma peça num tabuleiro de jogo – que eles dificilmente conseguem

imaginar esse movimento da perspectiva do passageiro comum (Hutchins 1995:62).

Pretendo argumentar, de acordo com a etnografia de Hutchins, mas ao contrário da sua afirmação geral, que não somos navegadores no nosso cotidiano – descobrindo nosso caminho num ambiente familiar – do mesmo modo que não somos cartógrafos quando retraçamos esses movimentos em narrativa. Navegação (ou *utilizar* um mapa) é, defendo, tão estranho às práticas comuns de descobrir-caminho quanto cartografia é às práticas comuns de mapear. Seria difícil imaginar por que deveríamos achar as cartas hidrográficas do navegador tão incompreensíveis, ou por que suas habilidades deveriam ser tão especializadas, se fossem apenas analogias de estruturas e capacidades cognitivas que usamos o tempo todo. Então Gell, junto com outros que tiveram que recorrer à noção de mapas cognitivos, está errado em considerar descobrir-caminho e navegação como processos de uma espécie semelhante, ou até idêntica. Pois quando nos movemos, normalmente não pensamos que estamos pilotando nossos corpos de um lado ao outro da superfície da terra, do modo pelo qual o navegador pilota o seu navio pelo oceano. Nem temos que pensar dessa maneira para saber, em qualquer momento, onde estamos. Isso é porque a pergunta “Onde é que estou?” não costuma ser respondida em termos de uma posição no espaço, determinada pela interseção de um conjunto independente de coordenadas. Para Hutchins, pelo contrário, *não* é dessa forma que a maioria de nós sente que sabe onde está. De fato, posso saber exatamente onde estou e ainda não ter a menor idéia da minha posição geográfica. Pois não é relacionando certas coordenadas espaciais à posição em que estou atualmente que encontro uma resposta para a pergunta do “onde”, mas sim situando aquela posição dentro da matriz de movimento constitutivo de uma região.

Para amplificar esse ponto, compararei dois cenários, admitidamente fictícios. No primeiro, você está andando com um amigo por terreno desconhecido, equipado com um mapa topográfico. Ao chegar a um lugar que oferece uma vista panorâmica, seu amigo pára para perguntar, “Onde estamos?” Você olha por todos os lados, apontando a vários marcos de referência, os quais você começa a correlacionar com pontos no mapa. Finalmente, indicando com um dedo certo ponto na superfície do papel do mapa, você declara “estamos aqui”. No segundo cenário, você está andando em território familiar, perto da sua casa, com um camarada que é forasteiro à área. Novamente, ao chegar a certo lugar, seu camarada coloca a mesma pergunta, “Onde estamos?” Talvez sua primeira resposta seja o nome do lugar. Mas então, dando-se conta de que o nome sozinho não o deixa nem um pouco mais sábio, você poderia prosseguir contando uma história sobre o lugar – sobre sua própria associação com o lugar, sobre outras pessoas que viveram e o visitaram, e sobre as coisas que aconteceram com elas. No segundo caso você não tem necessidade nenhuma de consultar um mapa físico, nem seria útil para você, não porque você recorra a um mapa dentro da sua cabeça, mas porque saber seu paradeiro não tem nada a ver com

fixar sua posição no espaço. Como alguém que viveu no país, e está acostumado aos seus caminhos e modos, saber onde você está reside não no estabelecimento de uma correspondência ponto-a-ponto entre o mundo e sua representação, mas nas lembranças de jornadas já efetuadas, as quais lhe trouxeram ao lugar, ao longo dos caminhos de sempre ou novos. No primeiro cenário, é claro, você não tem conhecimento nenhum desse tipo. Nunca tendo visitado o país antes, você não sabe onde está do mesmo modo que sabe quando está na sua terra, mesmo que possa localizar sua própria posição, e a de tudo mais, com exatidão no seu mapa.

Para aqueles que conhecem um território, em resumo, as respostas de tais perguntas básicas como “Onde estou?” e “Em que direção devo ir?” são encontradas nas narrativas de movimento passado. É nesse sentido que, como notado anteriormente, descobrir-caminho e mapear se tornam uma coisa só: seguir uma trilha é também retraçar seus passos, ou os passos de seus ancestrais. E nesse sentido também, descobrir-caminho difere fundamentalmente de navegação, assim como mapear difere de utilizar um mapa. Pois, quando navegando em terreno desconhecido, utilizando-se de um mapa topográfico, a relação entre sua posição na terra e sua posição no espaço, como definida por coordenadas específicas de um mapa, é estritamente sincrônica, e divorciada de qualquer contexto narrativo. É possível especificar onde uma pessoa está – sua posição atual – sem considerar para onde ela já foi, ou para onde ela está indo. Em descobrir-caminho comum, ao contrário, todo lugar guarda dentro de si lembranças de chegadas e partidas anteriores, assim como expectativas de como uma pessoa pode chegar até ele, ou de como chegar a outros lugares a partir dele. Assim, lugares envolvem a passagem do tempo: não são do passado, nem do presente, e nem do futuro, mas todos os três unidos em um só. Eternamente gerados pelas idas e vindas dos seus habitantes, figuram não como posições no espaço, mas como vórtices específicos numa corrente de movimento, de inúmeras jornadas realmente efetuadas. Tomando essa visão de lugar como meu ponto de partida, agora quero mostrar como descobrir-caminho pode ser entendido não como seguir uma rota de uma posição espacial para outra, mas como um movimento no *tempo*, mais parecido com tocar música ou contar histórias do que com ler um mapa.

### Trilhas, fluxos e a passagem de tempo

A inspiração para esse passo vem de Gibson, e segue de sua idéia – a qual explorei numa seção anterior – que o ambiente é percebido não de múltiplos pontos de vistas mas ao longo de uma trilha de observação. Rejeitando as duas abordagens psicológicas dominantes ao descobrir-caminho, como cadeias de respostas condicionadas a estímulos ambientais e como navegação através de mapas cognitivos, Gibson propõe uma alternativa – “a teoria de oclusão reversível” (1979:198). Em resumo, a teoria declara que se sabe o caminho em termos da ordem específica na

qual as superfícies do ambiente entram e saem de vista enquanto se continua pela trilha. Suponha, por exemplo, que você está andando por uma rua da cidade, ou por um vale no campo. As superfícies que você consegue ver – as fachadas de prédios num dos casos, ou a terra subindo nos dois lados no outro – compõem uma *vista*. Como explica Gibson, a *vista* é “um semicercamento, um conjunto de superfícies não escondidas, ... o que é visto daqui, com a cláusula que “aqui” não é um ponto, mas uma região extensa”. Mas, enquanto você dobra a esquina entrando numa outra rua, ou chega a extremidade do cume na cabeça do vale, um novo conjunto de superfícies, previamente escondidas, aparecem, enquanto as da *vista* original desaparecem. A passagem de uma *vista* para outra, durante a qual aquela é gradualmente ocultada enquanto esta se abre, constitui uma *transição*. Nesse sentido, viajar entre lugares envolve a abertura e fechamento de *vistas*, numa ordem específica, através de uma série contínua de transições reversíveis. É através desse ordenamento de *vistas*, continua Gibson, que a estrutura do ambiente é progressivamente revelada para o observador em movimento, de forma que ele possa finalmente percebê-la de toda parte ao mesmo tempo (:198-9).

A noção de Gibson de descobrir-caminho através de oclusão reversível foi desenvolvida mais profundamente no trabalho recente do psicólogo Harry Heft (1996). Já vimos como as formas das características ambientais são reveladas como os envelopes de uma estrutura perspectiva que continuamente se ajusta ao longo de uma trilha de observação. Esse fluxo de estrutura perspectiva, como destaca Heft, também especifica os próprios movimentos do observador relativos à organização do ambiente. Assim como toda trilha de viagem gera seu próprio padrão de fluxo, também todo tal padrão especifica singularmente certa trilha. Descobrir o seu caminho, argumenta Heft, quer dizer viajar ao longo de uma rota específica para gerar ou recriar o fluxo da estrutura perspectiva peculiar à trilha na direção do seu destino (1996:122). Lembra-se a rota como uma sucessão de *vistas* ligadas por transições, semelhante a como se poderia lembrar uma música como uma série de seções temáticas ligadas por pontes. Assim como um espetáculo musical, descobrir-caminho tem um caráter essencialmente temporal (:112): o caminho, como a melodia musical, desdobra-se ao longo do tempo em vez de através do espaço. Nessa conexão, é importante nos lembrarmos da afirmação de Gibson de que toda trilha deveria ser concebida como um movimento unitário, e não como um conjunto potencialmente infinito de pontos adjacentes (Gibson 1979:197). Na música, a frase melódica não é apenas uma seqüência de tons discretos: o que conta é o aumento ou a diminuição do tom das notas que dá forma à frase como um todo. Do mesmo modo que em descobrir-caminho, a trilha é especificada não como uma seqüência de imagens indexadas a pontos, mas como o ver e perder de vista superfícies de diferentes contornos e texturas.

Nesse sentido, também, a teoria de descobrir-caminho aqui elaborada difere profundamente daquela que Gell caricaturou sob a rubrica de “domínio prático sem

mapa”, e a qual ele atribui, *inter alia*, a Bourdieu (Gell 1985; ver Bourdieu 1977:2). “Podemos supor”, escreve Gell, “que domínio prático do ambiente consiste em possuir conhecimento completo de como o ambiente se parece de todos os pontos de vista, de fato, disponíveis”. O viajante perito, equipado com tal conhecimento, se lembra da jornada de A para B como uma “cadeia de imagens de paisagem ligadas”, cada uma particular de certo ponto ao longo da rota, selecionada do estoque total de imagens arquivadas na memória. Enquanto ele continua no seu caminho, ele parará de vez em quando, para verificar se o que ele vê do lugar onde está corresponde à imagem que ele tem arquivada (Gell 1985:274-5). Nosso argumento, ao contrário, é que o domínio consiste em saber a aparência do ambiente a partir de todas as *trilhas* de vista de fato disponíveis, que o que o viajante se lembra são *vistas* e transições ao invés de imagens específicas do local, e que manter o curso é uma questão de regenerar o fluxo de estrutura perspectiva ao longo do tempo. Para Gell, a teoria de domínio prático sem mapa, sozinha, não poderia funcionar, dado que privaria o viajante de qualquer meio de formular decisões de navegação. É sempre bom saber que você está atualmente onde você deveria estar – que aquilo que você vê em torno de você combina com suas expectativas para uma certa etapa na sua jornada. Mas isso de forma isolada não lhe dirá em que direção ir para chegar ao próximo ponto. Se aquilo que você vê *não* combina com qualquer uma das imagens na cadeia da jornada específica que você está efetuando, você também não tem como descobrir como voltar para o caminho certo. Em resumo, para ir de A para B, ou de qualquer ponto para qualquer outro ao longo do caminho, você precisa poder averiguar as suas posições relativas no espaço. E isso, Gell conclui, exige um mapa.

Se fosse verdade que todo descobrir-caminho consiste na navegação entre pontos fixos, o argumento de Gell seria inatacável. Mas não é. Movimento comum num ambiente familiar não possui a característica de ‘parar-seguir’ da navegação, na qual toda manobra física ou corporal (deslocamento no espaço) é precedida por uma mental ou de cálculo (estabelecendo a rota). “Descobrir o seu caminho” não é uma operação computacional realizada antes de partir de um lugar, mas é equivalente ao seu próprio movimento pelo mundo. Para recapitular minha afirmação anterior, conhecemos *enquanto* caminhamos, não antes de caminharmos. Portanto, a operação não está completa até que se chegue ao destino final: só então pode o viajante verdadeiramente concluir que descobriu o seu caminho. A noção de “descobrir” tem que ser entendida aqui no seu sentido original de movimento exploratório, ao mesmo tempo improvisado e assegurado, guiado por experiência passada e pelo monitoramento contínuo de flutuações, não só no padrão de luz refletida, mas também nos sons e “sensação” do ambiente. Não há ilustração melhor disso que o exemplo que Gell mesmo usa numa tentativa de comprovar, ao contrário, que descobrir-caminho é baseado na execução de “decisões de navegação” previamente formuladas (1985:282). Esse é o caso da navegação marítima da Micronésia. Num ensaio clássico sobre o tema, Thomas Gladwin des-

creve como, em todo momento durante a viagem, o marinheiro está atento à “combinação de movimento, som, sensação do vento, contorno das ondas, relações de estrelas, etc.”, todos que – através da comparação com observações lembradas de experiências passadas – convertem-se em “um pequeno aumento ou diminuição de pressão no leme, ou uma instrução resmungada para afrouxar um pouco a vela” (Gladwin 1964:171-2). Diferentemente do navegador europeu, com suas cartas hidrográficas e bússola, o marinheiro da Micronésia sente o caminho em direção ao seu destino ajustando continuamente seus movimentos em relação ao *fluxo* de ondas, vento, corrente, e estrelas. Nesse sentido, a sua atividade não difere a princípio daquela do viajante terrestre que responde ao fluxo de estrutura perspectiva enquanto viaja pelo terreno. Ambos estão essencialmente engajados em projetos de descobrir-caminho em vez de navegação: então a observação de Hallowell de que, para os Sauteaux, direção sempre significa “rumo a tal lugar”, é emparelhada pela de Gladwin de que o marinheiro da Micronésia prossegue como se estivesse constantemente com terra à vista (Hallowell 1955:190-1; Gladwin 1964:173). E uma vez reconhecido que o monitoramento multissensorial do descobridor-de-caminho é de fluxo, não de imagens, e que fluxos especificam trilhas e não posições espaciais, as objeções de Gell à idéia de domínio prático sem mapa desaparecem.

A navegação marítima da Micronésia lembra o descobrir-caminho terrestre de outra forma importante: toda jornada é compreendida e lembrada como um movimento pelo tempo e não pelo espaço. Ilhas, para o marinheiro, não são fixas em posições espaciais ou geográficas específicas, e ele também não pensa em sua navio como se estivesse percorrendo a distância sobre uma superfície plana, de um lugar para outro. Durante a viagem, ele permanece, aparentemente, estacionário, no centro do mundo que se estende em torno dele até o horizonte, tendo acima de sua cabeça a grande cúpula dos céus. Mas, enquanto a jornada avança, a ilha de sua procedência se afasta enquanto a ilha de seu destino se aproxima. Ao mesmo tempo uma ilha em determinado lado do barco, selecionada como um ponto de referência para a viagem, deveria ultrapassá-lo num movimento em arco, caindo ao longo das posições nascente e poente de uma série de estrelas. O fato de que a ilha de referência (*etak*) normalmente é invisível, abaixo do horizonte, e pode até não existir, tem sido uma fonte de perplexidade para muitos analistas que – supondo que a tarefa do marinheiro é navegar de uma posição espacial para outra – propuseram que a *etak* é usada para obter uma definição de posição. Nada do que os próprios marinheiros têm a dizer, no entanto, sugere que realmente sirva para tal propósito. A posição alegada da *etak* não entra em nenhuma computação numérica. Ao invés disso, apontar para a *etak* é o modo do marinheiro de indicar onde ele está em termos do desenvolvimento temporal da viagem como um todo (Hutchins 1995:87-8). Já vimos como em descobrir-caminho terrestre uma rota de um lugar para outro é lembrada como uma seqüência temporalmente ordenada de *vistas*. Do mesmo modo, o marinheiro da Micronésia lembra de uma viagem entre ilhas como uma

seqüência de segmentos de *etak*, cada um dos quais começa quando a ilha de referência está embaixo de uma estrela específica e termina quando está embaixo da próxima. Em qualquer movimento, o marinheiro saberá em que segmento ele está. Enquanto cruza a linha do horizonte, de segmento para segmento, a ilha *etak* marca, no seu movimento, a passagem do tempo, assim como o sol, a lua, e as estrelas o fazem nos seus. Completar o penúltimo segmento deveria levar o marinheiro, demoradamente, a última “*etak* de visão”, quando a ilha para a qual ele está destinado, aparece...

### O mundo não tem superfície

Resta mais um contraste para ser definido entre descobrir-caminho e navegação, e que nos leva de volta à noção cartográfica do mapa como uma representação de alguma porção da superfície do mundo. A seguinte definição “oficial” de mapa, emitida pela Associação Cartográfica Internacional, é exemplar:

O mapa é uma representação, normalmente em escala e sobre uma face plana, de uma seleção de características materiais ou abstratas da, ou em relação à, superfície da Terra ou de um corpo celeste. (citado em Robinson e Petchenik 1976:17)

A idéia de que o mundo é apresentado ao viajante como uma superfície a ser atravessada pressupõe a “vista de pássaro”<sup>13</sup> especializada do cartógrafo ou navegador. De fato o mundo só pode ser percebido como tendo uma superfície externa por uma mente que está situada acima ou além dele. Porém, em descobrir-caminho comum, seja na terra ou no mar, o mundo é apreendido por uma pessoa imersa nele. Uma pessoa descobre seu caminho *através* dele, não sobre ou cruzando ele. Obviamente, o viajante encontra superfícies de vários tipos – de terra sólida, água, vegetação, prédios, etc. –, e é principalmente devido às respostas dessas superfícies à luz, ao som e à pressão de toque que ele percebe o ambiente do modo que percebe. Para o marinheiro, o oceano com suas diferenças sutis de tom e cor, esculpido pelo vento em ondas e agitação e dissolvendo-se em volta do barco como espuma e borrifo, apresenta-se como uma superfície infinitamente variada e em mudança contínua. Do mesmo modo para o pedestre, caminhando em uma trilha de uma floresta, a superfície da terra é um retalho de lama, sulcado pelas pegadas deixadas em jornadas anteriores, poços, folhas secas, galhos quebrados, e rochas e pedras salientes. Essas são superfícies, porém, *dentro* do mundo, não *do* mundo. Ou seja, são formadas na interface, não entre matéria e mente, mas entre substância líquida ou sólida e o meio gasoso (ar) no qual os seres humanos vivem e respiram, e o qual oferece percepções sensoriais e de movimento.<sup>14</sup> Em resumo, para seus diversos habitantes passeando

ao longo dos seus próprios caminhos de vida, o mundo, em si, *não tem superfície*.

Notei anteriormente o paralelo entre traçar trilhas na terra no descobrir-caminho e traçar linhas no papel (ou na areia, na neve, etc.) no mapear: de fato à medida que todo descobrir-caminho é mapear, esses são uma coisa só. Nossa conclusão, no entanto, de que para o mapeador ou descobridor-de-caminho o mundo não tem superfície, pede alguma qualificação de perspectiva, para a qual eu argumentei acima que mapear é um processo de inscrição. Não precisa ser assim. Se um mapa consiste de uma rede de linhas interconectadas, cada uma correspondendo a uma trilha de movimento pelo mundo, não existe necessariamente uma razão para que estas linhas estejam inscritas numa superfície. Uma pessoa poderia pensar na mão gesticulando, e no resultado como algo mais parecido com uma cama de gato do que com um gráfico. As linhas do mapa poderiam ser feitas de linha, fio ou paus. Marinheiros da Micronésia usavam anéis de coqueiros para mapear os movimentos das ondas em cursos que se cruzam (Turnbull 1991:24). Ou, para usar um exemplo conhecido de um contexto urbano contemporâneo, uma pessoa poderia construir um mapa de rotas do subterrâneo de Londres de arame duro, soldado nos cruzamentos, e serviria tão bem quanto as versões impressas convencionais. O fato de que o mapa é geralmente reproduzido em papel é uma questão de óbvia conveniência prática, mas não de necessidade lógica. O significado do mapa se encontra inteiramente nas suas rotas e cruzamentos, enquanto a superfície do papel não tem significado algum. Ler o mapa é traçar uma trilha contínua de uma estação para outra, sem considerar as suas respectivas posições na superfície. Com o mapa topográfico moderno ocorre o contrário, pois nesse caso a superfície do mapa representa nada menos do que a *superfície do mundo*. Um dos indicadores mais reveladores dessa mudança no significado da superfície do mapa, correspondendo à transição de mapear para elaborar um mapa, encontra-se no aparecimento de limite nos quadros. Mapas nativos, como destaca Belyea (1996:6) jamais são enquadrados. Uma linha ou fronteira desenhada em volta, fechando tal mapa, não teria sentido nenhum. Um quadro do mapa topográfico, pelo contrário, define a porção da superfície do mundo que o mapa pretende representar. Desta forma, o aparecimento de fronteiras em torno do mapa corresponde ao desaparecimento dos itinerários e práticas que deram origem a ele.

## Conclusão

Existe um paradoxo no coração da cartografia moderna. Quanto mais ela procura prover uma representação exata e abrangente da realidade, menos verdadeira essa representação parece. "Para apresentar um quadro útil e verdadeiro", como escreve Mark Monmonier, "um mapa exato tem que contar mentiras convencionais" (Monmonier 1991:1). Mas a razão da disparidade entre

verdade e exatidão não é exatamente o que Monmonier declara ser. Não é que o mapa tenha que omitir coisas para que a informação crítica não seja afogada numa confusão de detalhes cada vez mais finos. É, pelo contrário, que o mundo de nossas experiências é um mundo suspenso em movimento, que está continuamente se criando enquanto nós – pelo nosso próprio movimento – contribuimos para a sua formação. No mundo cartográfico, ao contrário, tudo está parado e silencioso. Não existe nem a luz do sol nem da lua; não existe nenhuma variação de luz ou tonalidade, não há nuvens, não há sombras e não há reflexões. O vento não sopra, deixando as árvores quietas e as águas sem serem chicoteadas para que formem ondas. Nenhum pássaro voa no céu, ou canta na mata; florestas e pastagens são privadas de animais; casas e ruas são vazias de pessoas e trânsito. Rejeitar tudo isso – sugerir que o que é excluído na redução cartográfica equivale, nas palavras de Monmonier, a uma “neblina de detalhe” – é perverso, para dizer o mínimo (Wood 1992:76). Pois não é nada menos que a própria vida. Se uma pessoa fosse magicamente transportada para dentro do mundo imaginário por trás de um mapa, se sentiria de fato perdida e desorientada, como numa neblina. Mas a nebulosidade é uma função não da quantidade ou densidade de detalhe, mas sim do arresto de movimento. Desligados do fluxo do qual cada um é apenas um momento, detalhes caem sobre a superfície do mundo como um precipitado opaco. Não é de se surpreender, então, que o cartógrafo sinta a necessidade de varrê-los para longe, ou que o navegador prefira empurrá-los para o lado ao delinear uma rota!

O descobridor-de-caminho comum, por outro lado, geralmente não se preocupa com detalhes. Muito pelo contrário, quanto mais rica e variada a textura do ambiente, mais fácil fica se orientar. Mas acima de tudo, descobrir-caminho depende da afinação dos movimentos do viajante em resposta aos movimentos, nas suas redondezas, de outras pessoas, animais, o vento, massas celestiais, etc. Onde nada se move não há nada a que se possa responder: nesses momentos – como antes de uma tempestade, ou durante um eclipse – o viajante perito pode ficar desorientado mesmo em terreno familiar. Estas observações devem servir para acabar com a ilusão cartográfica, ou seja, a ilusão de que o mundo é como um palco pré-preparado sobre o qual coisas vivas se movem de uma posição para outra. Vida, nesta perspectiva, é uma propriedade de objetos, transportada sobre a superfície exterior de uma terra sem vida. Na perspectiva que promovi aqui, pelo contrário, o mundo *não* é pré-montado para ser ocupado pela vida. Ao contrário das suposições de cartógrafos e teóricos do mapa cognitivo, a vida não está contida dentro de coisas, nem é transportável. Ao invés disso, é deixada ao longo de trilhas de movimento, de ação e percepção. Portanto, todo ser vivo cresce e se estende no ambiente através da soma de seus caminhos. Descobrir o caminho é avançar de acordo com uma linha de crescimento, num mundo cuja configuração não é exatamente a mesma de um momento para

o outro, e cuja configuração futura não pode ser completamente prevista. Caminhos de vida não são, então, predeterminados como rotas a serem seguidas, mas têm que ser continuamente elaborados sob nova forma. E esses caminhos, longe de serem inscritos sobre a superfície de um mundo inanimado, são os próprios fios a partir dos quais o mundo vivo é tecido.

## Referências Bibliográficas

- ALPERS, S. (1983), *The art of describing: Dutch art in the seventeenth century*. London: Penguin.
- BELYEA, B. (1996), "Inland journeys, native maps". *Cartographica*, 33: 1-16.
- BOURDIEU, P. (1977), *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARRUTHERS, M. (1990), *The book of memory: a study of memory in medieval culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CASEY, E. S. (1996), "How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena". In: S. Feld and K. H. Basso (eds). *Senses of place*. Santa Fe, N. Mex.: School of American Research Press.
- CERTEAU, M. de. (1984), *The practice of everyday life*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- EDNEY, M. (1993), "Cartography without 'progress': reinterpreting the nature and historical development of mapmaking". *Cartographica*, 30:54-68.
- GELL, A. (1985), "How to read a map: remark on the practical logic navigation". *Man*, (N.S.)20:271-86.
- GIBSON, J. J. (1979), *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- GLADWIN, T. (1964), "Culture and logical process". In: W. H. Goodenough (ed.) *Explorations in cultural anthropology*. Nova Iorque: McGraw-Hill.
- GOULD, J. L. & GOULD, C. G. (1988), *The honey bee*. Nova Iorque: W. H. Freeman.
- HALLOWELL, A. I. (1955), *Culture and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- HARLEY, J. B. (1989), "Deconstructing the map". *Cartographica*, 26: 1-20.
- HEFT, H. (1996), "The ecological approach to wayfinding: a Gibsonian perspective". In: J. Portugali (ed.). *The construction of cognitive maps*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- HUTCHINS, E. (1995), *Cognition in the wild*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- LEACH, E. R. (1976), *Culture and communication: the logic by witch symbols are connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1966), "Overture to 'Le cru et le cuit'". *Yale French Studies*, 36/7: 41-65.
- LEWIS, G. M. (1993), "Metrics, geometries, signs, and languages: sources of cartographic miscommunication between native and Euro-American cultures in North America". *Cartographica*, 30: 98-106.
- MERLEAU-PONTY, M. (1962), *Phenomenology of perception*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- (1964a), "Eye and mind". In: J. M. Edie(ed.). *The primacy of perception, and other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics*. Evanston, III: Northwestern University Press.
- (1964b), "The child's relations with others". In: J. M. Edie(ed.). *The primacy of perception, and other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics*. Evanston, III: Northwestern University Press.
- MONMONIER, M. (1991), *How to lie with maps*. Chicago: University of Chicago Press.
- MUNN, N. (1973a), "The spatial presentation of cosmic order in Walbiri iconography". In: J. A. W. Forge(ed.). *Primitive art and society*. Oxford: Oxford University Press.

- \_\_\_ (1973b), *Walbiri iconography: grafic representation and cultural symbolism in a Central Australian society*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- OATLEY, K. G. (1977), "Inference, navigation and cognitive maps". In: P. N. Johnson-Laird and P. C. Wason (eds.) *Thinking: readings in cognitive science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OLSON, D. R. (1994), *The World on paper: the conceptual and cognitive implications of writing and reading*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ORLOVE, B. (1993), "The ethnography of maps: the cultural and social context of cartographic representation in Peru". *Cartographica*, n. 30: 29-46.
- PANDYA, V. (1990), "Movement and space: Andamanese cartography". *American Ethnologist*, 17: 775-97.
- ROBINSON, A. H. & PETCHENIK, B. B. (1976), *The nature of maps: essay towards understanding maps and mapping*. Chicago: University of Chicago Press.
- RUOSE, J. (1987), *Knowledge and power: toward a political philosophy of science*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- RUBIN, D. (1988), "Go for the skill". In: U. Neisser and E. Winograd (eds.). *Remembering reconsidered: ecological and traditional approaches to the study of memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUNDSTROM, R. A. (1993), "The role of ethics, mapping, and meaning of place in relations between Indians and Whites in the United States". *Cartographica*, 30: 21-8.
- SUCHMAN, L. (1987), *Plans and Situated Actions: the problem of human-machine communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TOLMAN, E. C. (1948), "Cognitive maps in mice and men". *The Psychological Review*, 55: 189-208.
- TOLMAN, E. C., RITCHIE, B. F. & KALISH, D. (1946), "Studies in spatial learning, I: Orientation and the short-cut". *Journal of Experimental Psychology*, 36.
- TURNBULL, D. (1989), *Maps are territories: science is an atlas*. Geelong: Deaking University Press.
- \_\_\_ (1991), *Mapping the world in the mind: an investigation of the unwritten knowledge of Micronesian navigators*. Geelong: Deaking University Press.
- \_\_\_ (1993), "Local Knowledge and comparative scientific traditions". *Knowledge and Policy*, 6: 29-54.
- \_\_\_ (1996), "Constructing knowledge spaces and locating sites of resistance in the modern cartographic transformation". In: R. G. Paulston (ed.). *Social cartographic: mapping ways of seeing social and educational change*. Nova Iorque: Garland.
- WILDLOK, T. (1997), "Orientation in the wild: the shared cognition of the Hailom Bushpeople". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, n. 3.
- WOOD, D. (1992), *The power of maps*. Nova Iorque: Guilford Press.
- \_\_\_ (1993a), "The fine line between mapping and mapmaking". *Cartographica*, 30: 50-60.
- \_\_\_ (1993b), "What makes a map a map?". *Cartographica*, 30: 81-6.

## Notas

- \* Tradução do cap. 13 de *The Perception of the environment: Essays livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000, p. 219-242.
- <sup>1</sup> N.T. Como o autor está explorando as várias nuances do significado do termo original, "wayfinding", optou-se, na tradução, pela criação de uma palavra composta que guarda o sentido de movimento do termo original, com "descobrir-caminho". Com isto também se possibilita a tradução de "wayfinder" como "descobridor-de-caminho", revelando o aspecto processual da ação.
- <sup>2</sup> N.T. Ao longo do artigo, o autor explora os vários significados da palavra "way", valorizando a noção de caminho e os jogos de sentido da expressão. Neste caso, contudo, a expressão "making his way" tem sentido de "orientação".

- <sup>4</sup> N.T. O autor usa “maplike” e “unmaplike”, que são formas bem eficientes de descrever uma coisa que tem ou não características, ou de alguma forma lembra, um mapa ou remete ao seu sentido.
- <sup>5</sup> N.T. Essa expressão “to find their/one’s way around” será traduzida como “descobrir o seu caminho” porque a referência ao termo chave do artigo parece intencional e importante.
- <sup>6</sup> N.T. No original, “path”. Ao longo do artigo, o autor joga com os vários sentidos de “way” e a relação entre “way” e “path”, sendo que o segundo termo guarda um sentido mais restrito de trilha.
- <sup>7</sup> Na literatura, é mais comum colocar habilidades tradicionais de marinheiros da Micronésia sob a rubrica geral de “navegação”. Gostaria de evitar isso, por razões que se tornarão claras mais adiante. Em resumo, mostrarei que, distinto das contrapartes modernas ocidentais, marinheiros da Micronésia se engajavam em descobrir-caminho ao contrário de navegação.
- <sup>8</sup> Pandya sugere que pessoas em sociedades ocidentais geralmente prosseguem na ordem contrária, primeiro marcando lugares nas suas posições respectivas, e depois desenhando as linhas de conexão (Pandya 1990:784). Como mostrarei, esse contraste é provavelmente exagerado. Chamados para desenhar um mapa informal de esboço, por exemplo para indicar a rota para a casa de um amigo, o ocidental talvez prossiga na mesma ordem que o Ongee, começando com movimentos, apesar da sua familiaridade com os princípios cartográficos incorporados no mapa topográfico moderno.
- <sup>9</sup> André Leroi-Gourhan (1993:190) coloca a produção de traços desse tipo sob a rubrica geral de grafismo. Como ele mostra, grafismo é firmemente encaixado dentro de contextos de narrativa oral, e pode ser tão velho quanto o acompanhamento de fala por gesto – precedendo de longe o advento da escrita formal.
- <sup>10</sup> Isso foi levado um passo a mais, como nota Thomas Widlok (1997), com o desenvolvimento do assim chamado “Global Positioning System” (GPS), um aparelho apoiado por satélite que permite que o usuário obtenha, a qualquer momento, um fix de local exato de acordo com um conjunto universal de coordenadas.
- <sup>11</sup> É provavelmente por essa razão, como destaca Benjamin Orlove (1993:29-30), que historiadores de cartografia se concentram em como pessoas desenham mapas, quase até a exclusão de qualquer preocupação com como pessoas desenham em mapas. Essa tendência tem implicações políticas pesadas. Precisamente porque o mapa topográfico torna invisíveis os movimentos, ou caminhos de vida, dos habitantes nativos de um país, pode se tornar um instrumento potente de expropriação colonial.
- <sup>12</sup> Isso não é para negar que, no seu uso de instrumentos, navegadores europeus podem depender igualmente do seu manejo do próprio barco (Suchman 1987: viii-ix).
- <sup>13</sup> N.T. “Bird’s-eye view” é uma expressão, normalmente traduzida como “vista aérea”, mas como o autor a cita entre aspas, descreve seu sentido detalhadamente, e faz várias referências ao longo do artigo a pássaros, estou mantendo a tradução ao pé-da-letra.
- <sup>14</sup> Retorno à essa questão do status de superfícies materiais no capítulo 18 (:339-41) de *The Perception of Environment*, em relação à produção de artefatos.

Tradução: Amanda Lyons  
Revisão Técnica: Clara Mafra

### **Tim Ingold**

Professor Titular do Departamento de Antropologia, da Universidade de Aberdeen, Escócia. Autor, entre outros livros, de *The Perception of Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill* (2000), *The Appropriation of Nature* (1989) e *Evolution and Social Life* (1986).

e-mail: tim.ingold@abdn.ac.uk

---

# KAROL WOJTYLA, PAPA

Pierre Sanchis

Os últimos dias do Papa João Paulo II evidenciaram um caráter muito particular de sua personalidade e de seu pontificado. O número de pessoas para quem o papa era um “conhecido”, um “amigo”, “como alguém de minha família” revelou-se imenso através do mundo. A emoção decorrente deste fato foi generalizada. Repercutida, mas não criada (apenas) pela mídia. Não se tratava somente de um dignitário da Igreja Católica que estava se extinguindo no Vaticano, mas do lento e doloroso final de uma existência que disse respeito ao mais íntimo de muitas pessoas. Admiração, veneração ou ressalva e resistência... Em todo caso, o papa Wojtyla deixava cada vez menos pessoas indiferentes.

Por quê? Os motivos serão de todos os lados enumerados e analisados. E são muitos. Diversos em natureza e sentido. Estas linhas não pretendem ir à análise do essencial. Nelas, gostaria de escolher somente um traço deste pontificado, talvez fútil na aparência, mas que me parece colorir boa parte dos outros, dando-lhes realidade e significado muito particular.

Parece-me possível sugerir, como um traço peculiar que destaca o retrato de João Paulo II na galeria mais formalmente institucional de muitos de seus predecesores, o fato de que, no decorrer do seu longo pontificado, ele tenha investido em sua função e desfraldado a dimensão ritual de seu ofício sem a nada renunciar de sua marcante personalidade. Nunca se deixou engolir pela transcendente função. Atrás da *persona* do papa esteve sempre presente o rosto de Karol Wojtyla.

Eram constantes nele as atitudes que expressavam reações pessoais e simplesmente humanas, fruto evidente de uma história de vida. Já em sua primeira viagem (México 79), rompendo com a relação mais formal à qual Paulo VI os havia acostumado, ele surpreendeu os jornalistas aparecendo de repente em sua cabine, pondo-se à sua disposição e dialogando livremente ("Está certo: você é laico e eu sou religioso. E agora?" *Veja*, 31-01-1979). Concedeu (ou suscitou?) entrevistas; publicou livros nos quais, como escritor, expôs seu pensamento, contou de sua vida e de sua experiência; permaneceu assíduo a suas atividades esportivas ("o primeiro papa a usar tênis!"); continuou recebendo à mesa amigos e amigas.

Daí fascínio e grandeza, mas também problemas, como implica toda manifestação de autenticidade além das máscaras funcionais. Pois foi como o homem Karol Wojtyła que ele exerceu o papel de referência absoluta da Fé de sua Igreja. O mesmo pensamento que tinha elaborado quando intelectual acadêmico sustenta a doutrina de suas Encíclicas. Dois níveis que se confundiam na sua presença no mundo. A Santa Sé passou a revestir-se das características pessoais de um homem.

Concretamente, quais seriam os traços mais visíveis deste homem? Podemos sugerir, parece-me, a presença maciça de três.

♦ Um polonês. Um católico polonês. Inserido na luta de uma igreja confundida com uma identidade nacional de longa espessura católica – identidade constantemente conflituosa no decorrer da história – e, além disso, num momento preciso desta conflituosidade: o embate com o comunismo. Neste quadro, já tinham forte sentido os detalhes de sua sagração em Cracóvia, na "Catedral do Bispo", no recinto mesmo do Palácio Real (distinta da "Catedral do Povo", na Praça central), na proximidade imediata dos túmulos das famílias reinantes, bem como do bispo-mártir Estanislau, assassinado pelo seu rei. Mais ainda com a presença do passado, reafirmada no uso dos sinais rituais – casulo e pálio, mitra, anel e báculo – pertencentes aos grandes bispos medievais poloneses, ao mesmo tempo ligados à dinastia e depositários, sempre e até contra ela se fosse preciso, da identidade nacional. Além do mais, essa Igreja acabou vencendo (através dele) pela estratégia de uma reivindicação teimosa dos seus sinais diacríticos: a presença institucional do "catolicismo" (cultivo da tradição familiar e da educação através da família, construção de igrejas nos bairros novos, especialmente operários, uso da batina, sinais de honra, etc...) e de um cristianismo altamente identitário no espaço público (presença reivindicada do crucifixo). Uma situação tão peculiar e marcante que induziu alguns intelectuais à "participação", inclusive sacramental, na vida da Igreja, "sem a fé". Diziam-se – e eram –, sem nenhuma duplicidade, "católicos", para se afirmarem como poloneses.

E são características desta igreja que espontaneamente João Paulo irá tentar impor (manter ou reimplantar) na Igreja como um todo, numa missão com traços permanentes e com outros, que, na verdade, o tempo e a reflexão virão matizar. O permanente foi, por exemplo, a sensibilidade para com a religiosidade popular, de uma Igreja que ao longo dos tempos não deixou se criar (não tinha ainda deixado se criar), como em outros lugares, um hiato entre a fé prática do povo e o mundo simbólico da instituição. Neste sentido, e graças às condições modernas de relativização do espaço, ele se quis o pároco tradicional do mundo, restaurador universal das devoções. Especialmente do culto marial. Foi ainda uma atitude de autoridade tranqüila – segura de si e às vezes um tanto categórica – característica do *habitus* de uma igreja que se sabe situada em grau elevado na hierarquia das instâncias de autoridade, socialmente e como que “naturalmente” reconhecidas pela consciência coletiva nacional. Ao oposto, um exemplo da transformação, através de melhor compreensão de outros modelos de relação entre Igreja e sociedade nacional, foi a trajetória sutil do tom de seus pronunciamentos sobre o catolicismo na França, nas suas sucessivas viagens apostólicas.

Quanto à sua relação com a América Latina, desde o início (primeira viagem para Puebla) e sempre (pense-se na Nicarágua, na reprimenda pública ao Pe Cardenal e ao próprio povo durante a missa, nos documentos sobre a Teologia da Libertação...) ela ficará marcada pela projeção da situação polonesa, de uma Igreja frente a um estado anti-religioso e antieclesiástico, sobre um caso diferente, o de uma Igreja frente a uma situação social “antievangélica” sustentada (na época) por estados mais ou menos clericalistas.

♦ Um filósofo. Longamente amadurecido. Personalista (Agostinho, Blondel, Mounier, a fenomenologia...). Neste sentido, “moderno”. Assim é que na Igreja ele pôde significar uma mudança radical (depois do Concílio, mas indo talvez até mais longe do que os próprios textos conciliares) para a afirmação da autonomia da consciência. Da pessoa. A liberdade de consciência e de religião. O pensamento do filósofo – projetado através da figura do papa – ultrapassa o que pode ter sido no passado uma reivindicação oportunista da Igreja numa sociedade adversa (velho problema do século 19: a Igreja a favor da liberdade de consciência quando ela é minoria ou quando está submetida a um estado hostil – e sua adversária quando ela domina demográfica ou politicamente). Sob este aspecto, o papa Wojtyła assume uma afirmação humanista clara, generalizável (ela concerne ao “homem universal”) e forte (cf. *Carta para o dia da Paz* em 1988: “A verdade não se impõe senão por ela mesma”).

Isso permite-lhe ser “gente” diante do governo comunista (Jaruselski, Gorbatchev) e das autoridades internacionais, sempre assentando suas atitudes de contestação sobre os princípios de respeito à dignidade humana. Às vezes

em contraste com o Cardeal Wisinsky, uma figura que encarnava a tradicional resistência institucional sem concessões. por isso foi possível o governo optar por ele – um “intelectual”, alheio à política, que seria fácil dobrar – como arcebispo de Cracóvia, contra a vontade até do arcebispo primaz, antes de ficar logo desiludido diante de uma resistência de outra natureza: “este homem nos tapou...”. É que este respeito à consciência individual tinha outra face: fruto de sua primeira socialização no seio do catolicismo polonês tradicional, de sua experiência de guia espiritual dos intelectuais, especialmente jovens, uma tranqüila e aparentemente não problematizada convicção de que esta mesma consciência, quando não desviada do seu pendor honesto (a moralidade do “saber”), teria necessariamente que chegar à Verdade. Quer dizer ao Cristianismo. Quer dizer ao ensino da Igreja – dogmático e ético – que representa a tradução perfeita da verdade “natural” (por exemplo em matéria de sexualidade e direito reprodutivo). Daí uma transposição teológica (e quase dogmática) de determinada filosofia, humanismo batizado, que não deixa de representar uma opção pessoal sobre a teorização do que deve ser o manejo da Razão quando ela introduz ao universo da Fé – filosofia que alguns julgam de alto nível, outros de um tradicionalismo a-contemporâneo. Afinal, a junção de uma moderna subjetividade ao longo do caminhar racional com uma afirmação final necessária e sem matizes quando se trata de Verdade, uma Verdade objetiva, única e absoluta. Daí o tom muito peculiar de suas encíclicas sobre Razão e Fé, sobre Consciência e Verdade, que correspondem (especialmente *Veritatis Splendor*, *Fides et Ratio*) às reflexões expressas como pessoais nos seus livros e artigos, e onde é delicada a operação de destrincha entre convicção pessoal e afirmação dogmática.

Intransigência gnoseológica, não sem falhas eventuais, que podem tornar mais humano o contato com esta monolítica e indissociável afirmação da verdade. Com toda a fragilidade atribuível a um testemunho jornalístico, sempre achei sintomática a anedota contada pelos jornalistas especialistas do Vaticano, Bernstein e Politi, (1996:91) segundo a qual, a um antigo membro do seu grupo de jovens de Cracóvia, que, confessando-se com ele no Vaticano, lhe dizia não aceitar a proibição eclesial dos meios anticoncepcionais para um casal que já considera cumprido o seu dever de ter filhos, ele sugeriu que procurasse outro confessor: “Não posso mudar o que venho ensinando durante toda a minha vida”. É verdade que, em sentido oposto, contam-se outras anedotas, segundo as quais o papa teria sido a custo dissuadido de caracterizar como dogmaticamente imutáveis algumas posições sobre a sexualidade que ele acabava de expressar em documentos oficiais.

Os comentadores sem dúvida se debruçarão longamente, como sobre um problema da estrutura católica, sobre esta intrincada unidade entre João Paulo II e Karol Wojtyła, ao mesmo tempo segredo da riqueza de toda a seiva humana que seduziu neste pontificado, até a apoteose final, e possível rede limitadora para a expansão dos

valores católicos à diversidade cultural da modernidade.

♦ O terceiro caráter, enfim, da personalidade do papa, que parece ter marcado o Pontificado, foi a vocação teatral que Karol Wojtyła manifestou desde a juventude. No sentido mais nobre da expressão. Esta existência pública foi uma constante *mise en scène*. Não que isso signifique qualquer vislumbre de inautenticidade, mas o instinto da justa expressão e a compulsão da comunicação do mais íntimo. No corpo, no gesto, no olhar, na composição do cenário e na inserção, nele, do ator. O culto católico, é verdade, é mestre neste domínio, mais ainda a tradição renascentista do Vaticano; mas nenhum papa contemporâneo (pois os outros não dispunham do moderno aparelho de comunicação) ofereceu uma conjunção tão densa e esteticamente elaborada de uma presença manifestamente sagrada e de uma expressão simplesmente humana. Que se pense na repetida liturgia destas viagens triunfais, destes gestos atléticos abraçando as multidões ou levantando do chão uns pequeninos, dos olhares penetrantes, individualizados ou abertos sobre povos inteiros, cidades ou montanhas de neve, da plasticidade até dessas imagens de sofrimento e isolamento forçado que acompanharam alguns dos últimos deslocamentos, e, para chegar logo aos momentos finais, na sacralização cinematográfica desta janela com a cortina que uma mão invisível descerra, desta poltrona que avança aos poucos, revelando o rosto dolorido da última oferta pública.

Uma figura de comunicação, que naturalmente impôs o seu modelo à burocracia que o cercava. Como nenhum outro papa – mas sim como os antigos Reis, embora à moderna – João Paulo II morreu em público. Os olhos de um povo imenso fixados na luz teimosa desta janela, os olhos e ouvidos dele – assim como os comunicados semi-oficiais o faziam saber – também virados para esta abertura além da qual estava presente “o povo”, e o resto de consciência atento aos gritos, aos cantos, ao aceno também mudo, que ele, fragilmente, manifestava reconhecer. Último e grave palco, com a presença, além da ribalta, do mundo.

Um mundo, sem dúvida, apaixonadamente fascinado. Até que ponto convencido, quem o dirá?

Superficiais, estes três traços? Sem dúvida não dão conta do essencial de uma mensagem, mas as análises que prometem multiplicar-se agora dirão em que medida – ampla, suponho – eles podem ajudar a situá-lo e entendê-lo.

## Referências bibliográficas

Berstein, C. e Politi, M.(1996), *Sua Santidade João Paulo II e a história oculta do nosso tempo*. Rio de Janeiro, Objetiva.

### **Pierre Sanchis**

Antropólogo, professor emérito da Universidade Federal de Minas Gerais. Organizou vários volumes sobre o Catolicismo, entre eles *Arraial, a Festa de um povo*, Lisboa, 1983; ed. francesa, 1997. Continua estudando o Catolicismo, especialmente na sua relação com modernidade e sincretismo.

---

# P

---

## ARA ALÉM DA DOMINAÇÃO: CARISMA E MODO DE VIDA ENTRE OS AVE DE JESUS

*Roberta Bivar Carneiro Campos*

### Iniciando a discussão

A dominação carismática nas interpretações sociológicas, em geral, é associada à idéia de irracionalidade e a organizações sociais marcadas por forte desigualdade, de forma que a emoção nessas análises torna-se politicamente suspeita, sendo tratada com desconfiança. O presente ensaio pretende deslocar o carisma do lugar da dominação para o domínio da confiança e da verdade, através de um caso etnográfico de uma comunidade messiânica – o grupo de mendicantes Ave de Jesus –, onde o carisma tem um papel ativo na constituição de um modo de vida. Mas antes de entrar propriamente na questão do carisma e sua relação com um modo de vida, detenho-me sobre o próprio grupo, os Ave de Jesus, uma comunidade de penitentes do Juazeiro do Norte (CE) que vive sob o voto da pobreza e castidade, e que tem na mendicância a base de sua subsistência e de sua existência social e moral.

No Juazeiro, há uma grande variedade de formas de penitência. Ora essas penitências constituem uma atividade ritualística coletiva, ora se restringem a práticas individuais. Os Ave de Jesus chamaram a minha atenção, pois era o único grupo de penitentes, no Juazeiro, pelo menos na época de meu trabalho de campo, em que seus membros estavam organizados em uma comunidade, no sentido estrito do termo, compartilhando não apenas ritos e crenças, mas uma organização social própria. Nessa comunidade todos os membros passam

por um ritual de conversão, chamado batismo na cruz, quando recebem os nomes Maria e José Ave de Jesus. Com a conversão e o renascimento em outro nome, são obrigados a se desfazerem de seus documentos oficiais, como carteiras de identidade e CPF, e dos confortos oferecidos pela tecnologia (energia elétrica, medicamentos industrializados, etc), aguardando o fim dos tempos. Renascidos na cruz, passam a vestir apenas azul e branco, as cores de Maria, e a viverem sob signo e a estética do sofrimento. Na comunidade dos Ave de Jesus não há circulação de dinheiro. Os Ave de Jesus não aceitam dinheiro como esmola e nem comercializam os produtos de suas hortas. Se precisam de algum utensílio ou produto que não dispõem, em geral trocam ou se utilizam estrategicamente da doação de parentes não convertidos. Por outro lado, há uma circulação regular de utensílios e alimentos que forma um sistema de troca baseado em princípios de mutualismo e comunhão. A comunidade "Ave de Jesus", na época do meu trabalho de campo (1998-1999)<sup>1</sup>, tinha em torno de 24 membros. Segundo informação de um de seus membros, os Ave de Jesus já chegaram ao número de 60 integrantes. Todavia, o número de Ave de Jesus tem caindo ao longo dos anos devido à interdição da prática sexual, que impede a reprodução biológica do grupo e ao mesmo tempo favorece a evasão de membros jovens.

Os Ave de Jesus acreditam viver em tempos bíblicos, sendo os eventos bíblicos parte de sua própria história. Em outras palavras, os eventos e personagens bíblicos aconteceram e viveram nas redondezas do Juazeiro do Norte. No caso do processo de conversão, comentado anteriormente, o "batismo na cruz", percebe-se uma estreita relação com a Paixão do Cristo. Os nomes de Maria e José Ave de Jesus são adotados numa espécie de atualização, performance da paixão.

Imagens da Paixão de Cristo são talvez as principais imagens que compõem a *cultura bíblica* desses mendicantes. Nota-se que essas imagens evocam sentimentos morais, tais como: compaixão e amor. Entendo, assim, a cultura dos Ave de Jesus como uma forma de discurso expressa num complexo de narrativas (Bíblia, "causos" e benditos) que envolvem uma moralidade particular e relações sociais também bastante particulares (ver MacIntyre 1981). Ressalto ainda a importância dos sentimentos morais criados e reproduzidos através das imagens bíblicas presentes nos "causos" contados, e nas passagens bíblicas lembradas e cantadas nos benditos. Esses sentimentos ocupam lugar especial dentro de uma sociabilidade baseada na caridade. Estou reconhecendo, portanto, neste artigo, a importância do papel dos sentimentos para se compreender ideologia e o comportamento social (Delumeau 1967 *apud* Baêta Neves 1997).

### Introduzindo deslocamentos

O conceito de *carisma* é definido por Weber (1994) como um fenômeno que tem suas raízes na irracionalidade e no emocionalismo. É também definido como constituindo um chamado, uma missão ou uma obrigação interior, e a dominação

carismática como obediência a um líder carismaticamente qualificado e, por causa dele, a uma ordem revelada e criada também por ele (Cavalli 1987:317).

Como tantos outros grupos messiânicos, os Ave de Jesus tem uma organização política baseada no carisma. O casal fundador do grupo, Mestre José e Madrinha Regina<sup>2</sup>, têm como fonte de carisma o encontro místico e um modo de vida exemplar baseado na experiência do sofrimento. Os dois apresentavam, na época de meu trabalho de campo, corpos franzinos, com deformidade da coluna, e aparência de anciãos. Somando-se a esses elementos corporais carismáticos, Mestre José reúne ainda qualidades pessoais importantes: além de um homem sofredor é um grande contador de histórias. Mestre José é também um grande intérprete do texto bíblico, performa os eventos e palavras bíblicas com imensa expressividade: seus gestos e entonação de voz conferem grande dramaticidade e solenidade às histórias bíblicas que conta. Sua capacidade interpretativa também está na criatividade poética, além da dramaticidade e musicalidade de sua fala, reinventa usos das palavras, conferindo beleza e plausibilidade ao que diz. Em algumas das longas conversas que tive com Mestre José sobre sua fé e sua escolha em viver no sofrimento ele me disse:

A minha Lei será muito abatida, mas nunca será vencida! Está ela aqui dentro deste lugar, chamado Juazeiro, capital da fé, Juazeiro do meu Padinho Romão Batista, Juazeiro da Virgem Maria, Mãe de Deus, Mãe Nossa, Mãe dos pecadores. Aqui Juazeiro, Terra Prometida que o Eterno prometeu. A promessa é penitência até a morte. Ou penitência ou inferno. Por que a penitência é a luz de tirar as almas do inferno!

Mestre José aqui justifica a vida na penitência como designo de Deus. Em um outro momento respondendo a minha provocação sobre o lugar da emoção no sua vida, ou qual o significado da emoção (se boa, má, desorganizadora, etc.):

(...) quem fez nós, fez dividido. Duzentos quarenta e oito ossos, quinhentos e cinquenta veias e duzentos e vinte componente na cabeça... para reunir com o coração. A cabeça é feito um depósito pegando tudo. Tudo quanto os olhos vê passa pela cabeça para fazer o coração falar. (...) nem nós pode andar sem cabeça, nem nós pode andar sem coração. Todos são dominantes do corpo e aliado de tudo quanto navega no nosso corpo.

Qualquer pergunta feita, uma narrativa caprichada com palavras expressivas, de teor dramático e musicalidade é dada como repostada. Encontro místico, oratória, dor e sofrimento são elementos que fazem de Mestre José o líder dos Ave de Jesus. Por outro lado, é importante lembrar que não só Mestre José é possuidor de carisma: todos eles, Josés e Marias Ave de Jesus, vivem da mendicância, de forma que todos os Ave de Jesus dependem do carisma para o reconhecimento de seu

modo de vida e com isso a eles serem ofertadas esmolas. Isso implica que a vida exemplar precisa ser performada expressivamente, ou melhor, carismaticamente por todos os membros para que aqueles que não pertençam ao grupo ofertem suas doações em comida, roupa e utensílios domésticos.

Pode-se entender que para a realidade desses mendicantes o reconhecimento moral do modo de viver depende do cultivo do carisma. Meu argumento então é que carisma, entre os Ave de Jesus, vai além da questão da liderança e da dominação. O carisma nessa comunidade permeia, além do político, outras dimensões da socia(bi)lidade do grupo. O carisma certamente tem papel especial na relação líder e seus seguidores, mas exerce papel fundamental em relações horizontais entre os próprios seguidores, e entre estes e *outsiders* (moradores e peregrinos de Juazeiro do Norte).

A conduta de cada um dos membros dos Ave de Jesus, e não somente a do líder, deve ser exemplar. O modo de vestir, falar, e o comportamento, em geral, não pode ser outro a não ser semelhante ao de Jesus: humilde, compadecido, paciente, gentil, sofredor, santo. Quanto mais o modo de ser de um Ave de Jesus aproxima-se da imagem de Jesus, maior é o reconhecimento de sua devoção por parte tanto do líder, como também de seus irmãos José e Marias Ave de Jesus, e dos *outsiders*, que de algum modo compartilham do sentido moral do sofrimento expresso por estes penitentes. Sobre *outsiders* há de se considerar a heterogeneidade desta categoria. Pois há tanto moradores e peregrinos que valorizam e prezam o modo de vida dos Ave de Jesus, acrescentando-se a esta reação positivada a diversidade de motivos para tal apreço (valor religioso e moral, santidade, como também a idéia de que os Ave de Jesus representarem uma espécie de acervo cultural e tradicional do Juazeiro do Norte, uma espécie de herança identitária corporificada), como há aqueles moradores e peregrinos que lhes são hostis, chamando-os de loucos e fanáticos, quando passam pelas ruas do Juazeiro. Por outro lado essa atitude hostil apresenta uma ambivalência, pois é ela mesma que confere e fortalece o carisma uma vez que intensifica a humilhação e o sofrimento dos Ave de Jesus. Tal argumento ganha maior clareza através da fala de uma das Marias Ave de Jesus, quando me explicava por que um casal da comunidade não usa a indumentária especial dos rituais:<sup>3</sup>

Ah, minha filha, você acredita que é fácil sair por aí pedindo, escutando tudo quanto é coisa por que as pessoas não entendem o nosso trabalho? Ah, não é qualquer um que passa por essa humilhação, que quer viver da Roça da Mãe de Deus (a mendicância) não. Compadre José não quer se humilhar. Então nem ele nem a mulher têm as veste.

Certamente há uma gradação na aproximação ou semelhança a Jesus. Mestre José é aquele que mais incorpora a semelhança. O processo mimético, no seu caso, é mais perfeito. Mas a *mimesis* está ao alcance daqueles que se empenham na vida da

mendicância. Entende-se, então, que o carisma pode ser adquirido. Em verdade ele deve ser perseguido como um fim.

De acordo com Roth & Schluchter (1984), “tem havido uma forte tendência no uso acadêmico a reduzir carisma a um relacionamento entre líderes nacionais e as massas organizadas e manipuladas” (Roth & Schluchter 1984:128). Esses autores estão chamando atenção para dois aspectos negligenciados na análise de Weber que consideram de relevância para o momento histórico contemporâneo, quais sejam: a comunidade carismática de virtuosos ideológicos e o carisma da razão como uma legitimação revolucionária de direitos naturais. Para as questões deste ensaio, me deterei sobre o primeiro aspecto. Mas o que é uma comunidade carismática de virtuosos ideológicos? Nas palavras de Roth & Schluchter:

Formalmente, é uma associação emocional, que pode englobar desde um grupo amorfo – de membros igualmente carismáticos onde a dominação é minimizada – até uma ‘organização dominante’ bem desenvolvida com um líder forte e dedicados auxiliares; seus membros, e não somente os líderes, são carismáticos ou virtuosos; se militantes ou pacifistas, eles aderem a uma ética de convicção inquebrantável e tendem para a profecia ética ou exemplar (ou carisma); eles satisfazem seus desejos através de um comunismo orientado pelo consumo do amor ou da guerra, através de ações ou despojos, que contrastam com o tradicionalismo ou com as atividades econômicas racionais. (Roth & Schluchter 1984:131)

E mais:

A profecia ética aplica padrões politicamente transcendentais a quaisquer poderes, os quais, dessa forma, aparecem como pecaminosos e depravados, e destinados à destruição final, enquanto a profecia exemplar pretende alcançar seu impacto não pela pregação, mas pela conduta exemplar. Profetas exemplares tentam conquistar aderentes e seguidores elevando sua própria conduta acima da conduta comum (Roth & Schluchter 1984:131).

De fato os Ave de Jesus abraçam uma conduta moral bastante rígida em seu cotidiano, rejeitando qualquer autoridade exterior à comunidade, seja ela religiosa ou laica. Eles vivem de acordo com suas próprias leis e moral cujo referencial é o texto bíblico, ou pelo menos a leitura que dele fazem. Não seria exagero dizer que há uma forte correspondência entre suas crenças e suas ações; guardado algum desvio, uma vez que, são homens e mulheres esforçando-se para serem santos. Melhor seria dizer que eles performam suas crenças através

do modo de vestir, falar e de uma constante referência ao sofrimento e compaixão presentes nos benditos e causos, e mais importante, talvez, através da vida social baseada no compartilhar, na misericórdia e na mendicância. E é de fato performando o código moral através da expressão dos sentimentos obrigatórios (humildade, sofrimento, etc.) (ver Durkheim 1989), em especial na prática da mendicância, que eles são capazes de criar uma relação baseada no carisma com os *outsiders*.

Essa relação é fabricada na medida em que os Ave de Jesus ao levarem uma vida exemplar acabam por despertar na imaginação dos *outsiders*<sup>4</sup> valores religiosos e um senso de estética encontrado em imagens de sofrimento. Ao perguntar aos *outsiders* sobre o que pensavam sobre os Ave de Jesus, muitos me respondiam que eles “levavam uma vida muito bonita”. Indagava, então, por que achavam bonita aquela vida de sofrimento, e eles respondiam de volta apontando para a conduta exemplar que consideravam extraordinária e santa. Portanto, pode-se dizer, que é através de uma vida dura, ascética e afetiva que os Ave de Jesus tornam-se belos e carismáticos. Como Roth & Schluchter (1984) afirmam, os membros de uma comunidade carismática de virtuosos ideológicos “se tornam carismáticos ao abraçarem uma ética de forte compromisso com um modo de vida ético ou exemplar e ao adotarem um modo distinto de satisfação de necessidades, formando assim uma ‘associação’ emocional” (:138-9).

Através dos Ave de Jesus aprendemos que o carisma, além de fonte de liderança, é também fonte de sociabilidade. O carisma é evidentemente reconhecido quando uma Maria ou um José passa a ser procurado para aconselhamentos. Aconselhar foi e tem sido prática de líderes religiosos no Sertão: Antonio Conselheiro, Padre Ibiapina e Padre Cícero são bons exemplos. De forma que se pode dizer que carisma é fonte de verdade e credibilidade para a realidade social do Juazeiro do Norte, e mais especificamente, entre os Ave de Jesus.

Se o carisma é compartilhado pelo líder e seus seguidores, apesar de ser com gradações distintas, ainda tem-se a questão da autoridade a ser discutida. Normalmente somos tentados a caracterizar uma comunidade carismática como baseada numa forte dominação autoritária. Entretanto, Roth & Schluchter (1984) lembram que se um grupo carismático tem ou não tem uma estrutura autoritária é uma questão empírica. Apesar da autoridade e a legitimidade de explicar o mundo e interpretá-lo estarem centralizadas na pessoa de Mestre José, as decisões referentes ao dia-a-dia e questões rituais são feitas em comum acordo com os outros homens adultos da comunidade. Essas decisões vão desde se devem ou não devem sair em peregrinação à igreja, ou se já em peregrinação devem ou não voltar para casa por alguma razão (por ex.: a fraqueza física de algum dos membros); e ainda, quando e onde fazer paradas para descansar e comer alguma coisa, etc.

As mulheres e crianças não participam dessas decisões, ou pelo menos não diretamente. Mas se as mulheres são subordinadas a seus maridos e consideradas como tendo menor espiritualidade que os homens em geral, Madrinha Regina, entretanto, possui importante papel, se não fundamental, nos rituais conduzidos em

sua casa. É ela, mais do que Mestre José, que conduz a maior parte dos rituais e é também quem decide, se assim o quiser, que rezas e benditos deve-se cantar e em que ocasiões e momentos dos diversos rituais. Mais importante ainda, foi comadre Regina quem decidiu, por ela mesma, sem ao menos pedir o consentimento do marido e líder dos Ave de Jesus, contar-me o segredo do grupo; na verdade, ao isto fazer, contrariava a vontade de mestre José. Enquanto Mestre José ainda me considerava como estando numa espécie de período probatório, madrinha Regina já havia tomado posição a meu respeito. Lembro-me que enquanto ela, em seu quarto humilde, contava-me os “segredos” do grupo, ele andava, impaciente e ansioso, de um lado a outro da pequenina sala de uma casa de taipa de “porta e janela”, de onde podia ouvir toda a conversa. De vez em quando ele dizia “Mulher, tu tá falando de mais!”, mas ela apenas ignorava sem qualquer replicar, e continuava entusiasmada e confiante com sua narrativa sobre tempos passados e o seu encontro com Nossa Senhora. Madrinha Regina, através de seu carisma, fundado no encontro místico e na *mimesis* da paixão e, sem que se esqueça o sofrimento físico corporificado em um corpo deformado por reumatismo, consegue superar e deslocar sua condição subalterna de mulher. É como se a quantidade de dor a elevasse a uma certa santidade, como se a força de seu carisma, assim como de outros Ave de Jesus, viesse também da dor que carrega.

Diante desses deslocamentos, penso que uma melhor descrição da autoridade exercida por Mestre José deve ser oferecida. Entendo que o poder ou a liderança exercida por Mestre José caracteriza-se mais por ser personalística do que por ser baseada em um controle violento. E de fato, entre os Ave de Jesus, a punição maior quem faz é Deus Ele mesmo. Não estou dizendo com isso que entre esses mendicantes não haja mecanismos de controle social e sanções. Mas é interessante observar que essas sanções não são necessariamente impostas por Mestre José pessoalmente, mas elas acontecem de uma forma coletiva e indireta. O poder não se faz pela dominação violenta, do mais forte sobre os mais fracos, e não significa exploração. Algum privilégio pode haver – por exemplo, ter alguém da comunidade que ajude na cozinha. Comadre Regina é inválida, Mestre José, idoso, eles precisam de ajuda nos afazeres domésticos. O respeito a mestre José e comadre Regina é imperativo. A melhor tradução para poder, entretanto, não é dominação. Poder nessa comunidade significa também negociação e mutualismo. Respeito e credibilidade variam de acordo com a obediência de cada um ao código moral. Perder as qualidades afetivas, carismáticas (piedoso, caridoso, humilde, sofredor) pode implicar a perda de qualidades sociais (responsável, confiável, etc.) e pode afetar a auto-estima e a capacidade de estabelecer uma relação carismática com os outsiders, vital para a atividade da mendicância. Por isso, talvez, a melhor forma de caracterizar a organização política dos Ave de Jesus seja dizendo que estão organizados em um sistema social altamente personalístico e que, apesar da rigidez e disciplina, não se caracteriza como uma forma de poder violenta. A benevolência, com os filhos desgarrados, se faz presente. Muitos jovens que saíram da comunidade para casar são reconciliados e acolhidos numa comunidade maior de cristãos. Mestre José já casou alguns na fogueira de São João.<sup>5</sup> Essa é uma

comunidade em que cada membro e inclusive *outsiders* são considerados irmãos e irmãos e são objetos de sua misericórdia.

### Carisma, linguagem, tradição e o cotidiano

Para entendermos o modo de vida dos Ave de Jesus é preciso compreender a tradição portuguesa por eles herdada. Entende-se aqui por esta herança uma religião caracterizada pelo culto aos santos, marcada pelos rituais e festas, forte participação do leigo na realização de sacramentos (como por exemplo batismo) e pelo sebastianismo. É interessante notar que enquanto o império colonial inglês desejava civilizar os nativos, o império português almejava convertê-los. Os sertanejos herdaram algumas crenças do catolicismo medieval português, como a crença no quinto império que seria governado pelo Espírito Santo e pela Coroa Portuguesa (Leitão 1977). Em um das conversas que tive com Mestre José sobre suas crenças ele me falou:

O Mundo não tem sido governado como Deus deseja. Mas ele deve voltar para o passado... então todos aqueles que pertencem ao tempo passado devem voltar. Por que o Rei deve tomar a coroa, como é dito na história. Ninguém sabe quando ele vai voltar. Pode ser hoje ou amanhã, ou depois, mas será antes do fim do mundo. Nós acreditamos nas palavras que dizem que deve ter um rei na corte por pelo menos uma hora. Mas nós acreditamos assim dessa maneira: Deus é Rei... e ele deixou um rei para governar a corte... ele deixou um rei imperial que foi Pedro e depois deixou outros para confirmar suas palavras.

(...)

Eu não sei quem será... se Dom Sebastião, Dom Luís, Dom Henrique, se Dom Pedro...

Em outros momentos Mestre José me afirmou: "Foi batizado, é brasileiro", revelando a estreita relação que o Estado monárquico, e a própria Igreja, fazia entre a nação e a religião católica. Para mestre José a monarquia é parte essencial da ordem divina que deve ser representada na terra por um Rei. E de acordo com ele, essa ordem deve ser restabelecida novamente pelo retorno de um rei, antes do fim do mundo, não importando quem ele seja.

Entretanto, mesmo antes dos portugueses, algumas tribos (Tupinambás, Guaranis, Tucunas, Canelas, e outros) já haviam sonhado com uma "terra sem mal" (Clastres 1995), e seguiram o primeiro profeta, talvez, em terras brasileiras, o karai. Os Ave de Jesus, por sua vez, vivem essa tradição ao modo deles.

Tal concepção de mundo é fortemente expressa e dada realidade através de uma linguagem poética presente no dia-a-dia. O sagrado e o cotidiano andam juntos

e expressam beleza. Imagens religiosas são trazidas numa conversa para clarear um argumento, uma idéia, ou dar entendimento, sentido a um evento. Benditos e causos sobre Padre Cícero e frases a ele atribuídas são assim usadas como alegorias e metáforas. Títulos de parentesco são usados para dirigir a palavra ao outro (comadre, compadre, padrinho e madrinha), roupas em cores (azul e branco) que fazem alusão a Nossa Senhora, e é claro, a uma vida baseada na mendicância. Toda essa expressividade não é apenas uma forma de se separar do mundo, mas a maneira de fabricar o próprio mundo.

O ato de dar e receber presentes é mais que um ato de generosidade e fraternidade. Ele é significativo e requer uma maneira religiosa, santa. Não se pode receber ou dar presentes com a mão esquerda. O lado esquerdo é considerado, como nos tempos medievais, diabólico, demoníaco, mal. Nenhum Ave de Jesus, e muitos sertanejos, não agradecem o presente recebido com "obrigado", mas dizendo "Glória Jesus" ou "O Senhor seja louvado". Outras maneiras de se agradecer um presente recebido são "Jesus seja louvado" e "Para sempre as dores de Nossa Senhora devem ser lembradas". Mesmo o simples ato de cumprimentar alguém na rua, ou em visita em suas casas, deve ser com palavras santas como "Jesus seja louvado". E aquele que responde assim diz: "Para sempre Ele seja louvado". Portanto as palavras proferidas no dia-a-dia são cuidadosamente escolhidas usando-se um critério estético religioso próprio. E de fato o que é belo é sempre relacionado ao que é bom, e o feio ao mal. Forma, conteúdo e senso de beleza têm estreita relação com a moralidade Ave de Jesus.

As imagens bíblicas permeiam todo o cotidiano: são usadas para aprofundar uma idéia, assim como usadas na etiqueta social e nos rituais. De forma que as imagens de sofrimento e compaixão não funcionam apenas como metáforas, vão além da função cognitiva e simbólica, adquirindo realidade na prática social, de um modo de viver e de se relacionar com o outro.

Entre os Ave de Jesus demonstrar o comportamento e as emoções adequadas parece ter maior centralidade em seu modo de se organizar socialmente do que propriamente seguir as regras (Os Dez Mandamentos), como se poderia pensar em formas de organização autoritárias. As imagens bíblicas relativas à Paixão, encontradas tanto na Bíblia como nos benditos e causos, mais que os Dez Mandamentos, são fundamentais na regulação do comportamento, na aquisição e afirmação dos valores sustentados pelo grupo. Mais interessante e fundamental é que é através delas que apreendem a ser exemplares do Cristo. Ser como Jesus é uma forma de codificar e monitorar seus próprios comportamentos. Jesus é então o modelo, um exemplar de e para uma vida moral ideal. Por outro lado, eles performam a imagem de Jesus a fim de que se tornem eles mesmos um exemplo para as outras pessoas. Estamos falando de uma comunidade em que uma vida exemplar é que confere credibilidade para alguém ou uma situação. Estamos falando da performance e expressão do carisma diariamente na vida comum.

## “Agradece a Deus por tua fome, sede e dor” – A verdade da Dor e de como o carisma serve para viver

É marcante a performance da dor, de uma afetividade misericordiosa. “Nós somos os sofridos”, disse-me uma Maria Ave de Jesus, a comadre Valdenice. Um José me disse: “Infinita é a boa vontade do Senhor que nos dá a dor e a fome para a nossa redenção”. E Mestre José aconselhou, em uma das peregrinações à Igreja Nossa Senhora das Dores, a viver e suportar o sofrimento:

Meus queridos irmãos, o que vale para Deus é chorar, rezar e praticar aquilo que Ele fez para nos dar o caminho da salvação... Meus queridos irmãos, esta é a vida que chamamos vida de penitente. Quando Jesus viveu neste mundo, ele negociou? Fez negócio? (Não! Respondem os Ave de Jesus em coro). Nós negociamos? (Não!) Jesus quando viveu neste mundo acumulou comida? Fez casas boas? Teve água encanada? E sorrir e dar risada?

É curioso notar o fato de que não se encontram pinturas de Jesus ou fotos do padre Cícero sorrindo ou dando risadas. Como Jesus e Padre Cícero – acreditados ser um e outro a mesma pessoa – são o modelo por excelência de comportamento e de modos de sentir, para os Ave de Jesus, rir é então, por eles, considerado moralmente errado. Jacques Le Goff (1997) aponta para o fato de que do Cristianismo primitivo à Idade média muitos foram os que indagaram se Jesus alguma vez dera uma risada em sua vida. Isto pode parecer estranho e até mesmo anedótico mas, como Le Goff salienta, a risada é um fenômeno cultural. Apesar de risada ser considerada uma característica distintiva dos seres humanos, ela vai tornar-se estranha ao homem no Cristianismo (Le Goff 1997).

Bryan Turner (1978) faz uma interessante observação quanto à relação entre corpo que sofre e o seu significado dentro do catolicismo tradicional onde sofrimento físico e veracidade faziam parte do sacramento da penitência (Turner 1978:228). Os Ave de Jesus, assim como outros penitentes do Juazeiro do Norte, são bons exemplos da importância que o corpo tem, enquanto um instrumento simbólico e religioso, na produção e comunicação da verdade. Uma Maria me contou um ‘*causo*’ para que eu melhor entendesse o modo de vida deles:

Um dia um homem chegou para Padinho Cícero e disse: meu Padinho, eu nunca senti uma dor. Padinho Cícero então respondeu: Oh, meu filho, você nunca ajudou Jesus a carregar a cruz.

Sufrimento é para esses penitentes a mais alta expressão do amor de Deus e, portanto, a própria essência de uma vida espiritual verdadeira. Mas da idéia de que o sofrimento é positivo não decorre que todo sofrimento seja digno de compaixão ou

que não se deve sorrir jamais. Sentir misericórdia implica o ato de julgar uma situação como dolorosa para alguém. Certamente os Ave de Jesus têm seus próprios princípios para avaliar e julgar uma situação como merecedora de misericórdia (ver Campos 2002). Por outro lado, humildade, misericórdia e pesar são os sentimentos (emoções) hipergognitivizados (ver Hellas & Lock 1981). Ou seja, são as emoções culturalmente enfatizadas. Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, aponta para a obrigação de se expressar pesar em ritos particulares. A expressão de certos sentimentos é de fundamental importância na socialização dos indivíduos. Afinal a socialização de um indivíduo não depende unicamente de sua capacidade de criar uma vasta rede de relações sociais, mas também, e, até mesmo, para construir esta vasta rede, ele depende de sua capacidade e conhecimento sobre como expressar e que emoções expressar em situações particulares (ver Campos 2002). Com base nessas idéias, eu afirmo que o modo de vida dos Ave de Jesus requer a obrigação de vivenciar, expressar e manifestar emoções particulares que são consideradas apropriadas a sua forma de existir. E entendo que é na aquisição dessas disposições psicológicas ou mesmo na sua performance que o carisma de cada um dos Ave de Jesus ganha realidade social.

Nelson Goodman (1978) argumenta que a função simbólica não está restrita à representação e expressão. O símbolo também exemplifica padrões e formas. Quando os Ave de Jesus performam imagens bíblicas através da mendicância, por exemplo, eles estão fornecendo um modelo moral. A mensagem religiosa é assim transmitida através de imagens e emoções. O rito permite a comunicação de um código moral onde beleza e verdade estão juntas. E é neste sentido que seus corpos são os verdadeiros depositários de seu carisma. O corpo, lugar do carisma, é tornado instrumento de plausibilidade e uma estética ao mesmo tempo corporal e moral entra em ação no dia a dia. Uma das falas de Mestre José sobre a mendicância ilustra bem esse meu argumento:

Penitente... nós somos pilidrinos (sic) para fazer aquela penitência... para aqueles que estiverem em suas casas ouvir as palavras de deus. Eles estão lá em suas casa (sic) sem ouvir a Deus. A roça da Mãe de Deus é a Igreja da Devoção.<sup>6</sup> Uma prece, um pedido é feito para a Mãe de Deus e uma graça é concedida.

Como Steil (1996) bem analisa, a *esmola* é um ato religioso. Significativa em si mesma, a esmola estabelece um laço, entre o doador e aquele que recebe, que de alguma forma é associado a Jesus. Steil (1996) também observa que como a doação/recebimento de esmolas se situa dentro de um sistema de valores e significados religiosos, o *milieu social* que a origina é relegado a um status periférico para aqueles que tomam parte de tal sistema moral-religioso. Certamente não se questiona que a prática da esmola, principalmente o discurso ideológico que a acompanha, sirva como meio de manipular e escond-

der as relações de dominação e exploração. No entanto, acho bastante duvidoso que *caridade* possa ser reduzida a tal uso ideológico. Ou pelo menos, acho extremamente insatisfatória enquanto a *explicação* sociológica para o fenômeno. Isto porque tamanha crítica à filantropia e à caridade não explica o porquê da promoção dos interesses de classe tomar a forma da dádiva (Silber 1998:140). Concordando com Silber, entendo que filantropia e caridade podem ser compreendidas para além do contrato e da troca e a questão da ideologia envolvida nesse fenômeno não deve ser reduzida à dominação e à exploração. Meu argumento é que talvez possamos encontrar no nível da moral, um pouco à maneira de Mauss, caminhos mais interessantes para entender como fabricamos a sociedade. E se deslocamos a esmola, ou a caridade para um modo de vida, podemos perceber outras nuances na vida social, onde moralidade e emoção podem ser “positivadas”. A fabricação do tecido social, entre os Ave de Jesus, depende da aquisição de qualidades morais e afetivas. Enfim, de um carisma.

Estou também de acordo com Steil, quando ele entende que o ser católico nesta forma de catolicismo não é algo que se define pela adesão a um determinado corpo de verdades ou pela aceitação de um código moral, mas através da identificação com o sofrimento e a paixão. Todavia gostaria de defender que isso não significa frouxidão ascética, pelo menos para os Ave de Jesus, mas que mais que as regras (*A lei do Pai*) é a aquisição do carisma (ser caridoso, misericordioso, sofrido tal qual Jesus e Nossa Senhora) entre estes católicos, o elemento de maior ênfase na fabricação da sociabilidade, na criação da confiança e da verdade. A dimensão afetiva da moral entre os Ave de Jesus, entretanto, não exclui a Lei; na verdade, a correção moral só é possível pela disciplina afetiva, emocional. A esmola, o presente é feito àquele que é exemplar do Cristo. O carisma aqui não serve apenas para dominar, mas, sobretudo, para viver.

### Alguns breves comentários finais

Se por um lado é importante reconhecer que imagens de sofrimento e o lugar que os pobres têm na sociedade expressam significados diferentes de acordo com os diferentes contextos culturais, por outro, é interessante observar que conceitos religiosos tais como *caridade* e *misericórdia* trazem consigo uma imagem ideal da sociedade, uma *utopia*. Um desejo de realizar um modo de viver. Não se trata aqui de simplesmente argumentar contra um caráter opressor e conservador com um supostamente ‘revolucionário’ presente no sistema moral e de práticas da caridade, mesmo por que essa oposição parece não ter o potencial analítico e explicativo suposto. A oposição do caráter conservador e revolucionário dos movimentos messiânicos não são excludentes em um mesmo movimento messiânico. Como bem argumenta Michel Lowy (1990), conservadorismo e progressismo podem vir juntos. De forma que apesar de entre os Ave de Jesus encontrarmos uma forte disciplina e rigidez de costumes, este caráter ascético e conservador, e mesmo uma moralidade fundada no passado, não exclui mutualismo e negociação. De tal forma que quis ainda apontar para a importância de sentimentos morais, mais do que motivação

política ou econômica, na criação de uma sociabilidade baseada na fraternidade e que também se realiza através da aquisição do carisma. Carisma como tentei argumentar nas páginas anteriores, não se traduz em dominação, mas na fabricação da misericórdia e da compaixão, em um modo de viver. Minha abordagem distancia-se então dos estudos, hoje clássicos, que explicam o messianismo através dos ganhos sociais, políticos e econômicos (ver Pereira de Queiroz 1965; Anderson 1970; Della Cava 1970; Facó 1991 e outros). Em outras palavras, estou chamando atenção para a dimensão moral e afetiva na produção da sociabilidade. Como os indivíduos produzem diferentes formas de socia(bi)lidade é a questão maior em que se insere a minha preocupação com os Ave de Jesus e o carisma.

### Referências Bibliográficas

- ANDERSON, James Charnel. (1970), *The Caldeirão Movement: a case study in Brazilian Messianism 1926-1938*. Tese de Doutorado, The George Washington University, mimeo.
- BAÊTA NEVES, Luis Felipe. (1988), *Vieira e a imaginação social jesuítica*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. (2003), "Utopia e sociabilidade: imagens de sofrimento e caridade no Juazeiro do Norte", *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol46, no 1, 211-252.
- \_\_\_\_\_. (2002), "A Compadecida no Juazeiro do Norte: performance de imagens bíblicas e emoções entre os Ave de Jesus" *ILHA Revista de Antropologia*, Florianópolis, vol.4, no 1, 115-132.
- \_\_\_\_\_. (2002), "Sofrimento, misericórdia e caridade em Juazeiro do Norte: uma visão antropológica das emoções na construção da sociabilidade", *Ciência e Trópico*, Recife, v.30, no 2, 253-266.
- CAVALLI, Luciano. (1987), "Charisma and Twentieth-Century Politics". In: Whimster & Lash (eds) *Max Weber, Rationality and Modernity*. Londres: Allen and Unwin.
- CLASTRES, Helene. (1995), *The Land without Evil. Tupi-Guarani Prophetism*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- DELUMEAU, Jean. (1997), *Mil Anos de Felicidade, uma história do paraíso*. São Paulo; Companhia das Letras.
- DELLA CAVA, Ralph. (1970), *Miracle at Joazeiro*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- DURKHEIM, Emile. (1989), *As Formas elementares de Vida Religiosa*, São Paulo: Edições Paulinas.
- FACÓ, Rui. (1991), *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- GOODMAN, Nelson. (1978), *Ways of Worldmaking*. Sussex: The Harvester Press.
- HEELAS, Paul & LOCK, Andrew. (1981), *Indigenous Psychologies, The Anthropology of Self*. Londres: Academic Press.
- LAQUEUR, Thomas. (1995), "Corpos, detalhes e a narrativa humanitária". In L. Hunt (Ed). *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2.ed..
- LE GOFF, Jacques. (1997), "Laughter in the Middle Ages". In Bremmer & Roodenberg (eds), *A Cultural History of Humour*. Cambridge: Polity Press.
- LEITÃO, Cláudia. (1977), "Por uma ética da estética; uma reflexão acerca da 'Ética Armorial' nordestina". Universidade Estadual do Ceará: Fundação Demócrito Rocha, Reata Engenharia.
- LOWY, Michael. (1990), *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Luckács e Benjamin*. São Paulo: Perspectiva & EDUSP.
- MACINTYRE, Alasdair. (1981), *After Virtue: A study in moral theory*. Londres: Duckworth.
- MAUSS, Marcel. (1990), *The Gift*. Londres: Routledge, 2ed.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. (1965), *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus-EDUSP.
- \_\_\_\_\_. (1973), "Os penitentes". In: *Campesinato Brasileiro*. Petrópolis: Vozes.
- ROTH, Guenther & SCHLUCHTER, Wolfgang. (1984), *Max Weber's Vision of History: ethics and methods*. Berkeley: University of California Press.

- SILBER, Ilana. (1998), "Modern philanthropy: reassessing the viability of a Maussian perspective". In W. James & N. Allen (eds), *Marcel Mauss, a Centenary Tribute*. Nova Iorque & Oxford: Berghahn Books.
- STEIL, Carlos Alberto. (1996), *O Sertão das Romarias*. Petrópolis: Vozes.
- TURNER, Bryan. (1978), "Rationalization of the Body: Reflections on Modernity and Discipline". In Whimster & Lash (eds), *Max Weber, Rationality and Modernity*. Londres: Allen and Unwin.
- WEBER, Max. (1994), *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB.

## Notas

- <sup>1</sup> O presente artigo está fundado nas discussões de minha pesquisa de doutorado realizada pela Universidade de St. Andrews, na Escócia.
- <sup>2</sup> Segundo notícia publicada no jornal *Diário de Pernambuco*, Mestre José veio a falecer em março do ano de 2000. Nota-se aqui que 2000 representa(va) para a população, em geral, a passagem do milênio. Mestre José, ao que parece, não resistiu ao não cumprimento da profecia. Em um artigo intitulado "Quando o Final dos Tempos Chegar: o uso de uma linguagem apocalíptica e negociação de significados entre os Ave de Jesus" apresentando na IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas, no ano de 1999, e posteriormente publicado no livro *Antes do Fim do Mundo, Milenarismos e Messianismos no Brasil e na Argentina*, organizado por Leonarda Musumeci, comparei mestre José a Don Quixote, e indagava se seu destino seria o mesmo do cavaleiro da "triste figura", a morte por desilusão.
- <sup>3</sup> Usar as "vestes" (indumentária) do ritual é apenas concedido àqueles Ave de Jesus que conseguem viver na mendicância. A mendicância é a mais alta expressão da moralidade dos Ave de Jesus. E isso é perfeitamente compreensível uma vez que a mendicância, chamada de Roça da Mãe de Deus, expressa a um só tempo sofrimento, humildade, caridade e misericórdia. O casal em questão por se recusar a mendigar não pode usar as vestes rituais, símbolo máximo de santidade entre os Ave de Jesus.
- <sup>4</sup> Aqui me refiro logicamente àqueles que têm apreço, valoram positivamente, mesmo por razões diversas, os Ave de Jesus. A palavra Ave significa uma saudação, tal qual se apresenta na expressão "Ave Maria", ou "Ave César".
- <sup>5</sup> Um costume que está desaparecendo junto com outras formas de religiosidade tradicional (de um catolicismo tradicional anterior à romanização), o casamento na fogueira de São João acontece na época das festividades do santo que lhe dá o nome. Não é preciso a presença de qualquer membro da hierarquia da igreja, sendo oficiado pelo santo ele mesmo, com a benção do Padinho Cícero. Na comunidade Ave de Jesus, em alguns desses casamentos, Mestre José deu sua benção também.
- <sup>6</sup> Roça da Mãe de Deus é o nome dado à mendicância praticada pelos Ave de Jesus. A alusão aqui é à Nossa Senhora e aos sentimentos que ela exemplifica: misericórdia e compaixão.

Recebido em abril de 2005  
Aprovado em julho de 2005

### **Roberta Bivar Carneiro Campos**

Doutora em Antropologia Social pela University of St. Andrews, Escócia. Autora de trabalhos em revistas especializadas (*Revista de Antropologia*, *Ilha*, *Mana*, etc.) e coletâneas na área de ciências sociais (capítulos de livros: *Maria entre os Vivos*, organizado por Carlos Steil, Cecília Mariz e Mísia Reesink e *Antes do Fim do Mundo*, organizado por Leonarda Musumeci). Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.  
e-mail: campos@hotlink.com.br

---

# O LUGAR DA ORTODOXIA RELIGIOSA ENTRE JOVENS JUDEUS NÃO-RELIGIOSOS

*Marcelo Gruman*

## Introdução

O que leva jovens não-religiosos a freqüentar uma sinagoga que simboliza o que há de mais tradicional na religião judaica? Esta pergunta surgiu durante meu trabalho de campo para o mestrado, quando me interessava analisar os processos utilizados por um grupo de jovens judeus cariocas das camadas médias na elaboração de sua identidade judaica<sup>1</sup>. Levando em conta sua inserção na sociedade brasileira e sem a sombra do anti-semitismo, ao menos na forma institucionalizada que caracterizou uma parte da história européia e brasileira anterior, pretendia revelar o significado que estes jovens davam à sua judeidade; o porquê da importância de se afirmarem enquanto parte de uma minoria, num país que tem na ideologia assimilacionista a base de suas relações sociais e o valor dado à endogamia, historicamente um importante determinante na definição de quem é e de quem não é judeu.

Sua vida social tem início numa das escolas judaicas da cidade do Rio de Janeiro. Desde o maternal até o terceiro ano do ensino médio ou, ao menos, o oitavo ano do ensino fundamental, este jovem cria os primeiros vínculos de amizade com os colegas de turma. Brincam na hora do recreio e estendem a diversão para além do horário escolar.

Nos sábados à tarde freqüentam um dos movimentos juvenis existentes, sionistas ou não, onde, além das atividades voltadas para a conscientização política, passa-se o tempo jogando bola e pintando as paredes da casa ou apenas batendo papo

com os amigos. No movimento juvenil, além dos colegas da escola que eventualmente se encontram, brinca-se e diverte-se com aqueles que lá foram apresentados e que não estudam juntos. Já na fase adolescente, estes jovens, cujas amizades se estendem para além das paredes da sala de aula, acham no cinema, no teatro e nos piqueniques nos parques da cidade outras formas de entretenimento. A socialização se restringe, na grande maioria dos casos, à comunidade judaica. Também durante a fase adolescente, e até a entrada na faculdade, viagens a Israel, programadas por instituições judaicas ou pelas próprias famílias, são outra maneira de criar vínculos com o judaísmo e expandir o círculo de amigos.

A entrada na faculdade marca o início de um novo momento nas relações sociais destes jovens. Agora, eles são parte de um universo completamente distinto daquele existente na escola judaica. Em vez do contato mediado pelo sobrenome "típico", o que impera é a relação impessoal do número de inscrição. É na faculdade, também, que a maioria deles toma consciência de sua condição judaica, surgindo aquilo que Cardoso de Oliveira (1976) chamou de "identidade contrastiva", quando a separação entre o "nós" e o "eles" torna-se evidente. Creio que a entrada na faculdade deve ser lida como o primeiro desafio à manutenção das fronteiras étnicas; é o momento de decidir quem vai ser amigo e quem vai ser apenas colega de turma, cujo contato maior se dá na época de provas e trabalhos pela troca de informações, ajuda nas matérias em que se é deficiente, trabalhos em grupos etc. É aqui que o jovem judeu depara-se com questões do tipo "continuo sendo judeu se tenho amigos não-judeus?", "devo afirmar minha identidade judaica para meus amigos não-judeus?" ou ainda "quem são meus amigos verdadeiros?". Fora isso, há a possibilidade de sentir-se atraído por um(a) colega não-judeu, criando um conflito de valores relativos à endogamia, princípio considerado muito importante para a manutenção da identidade judaica nas futuras gerações.

Porém, tanto para os jovens que construíram bases sólidas de amizade no período escolar e dos movimentos juvenis, quanto para aqueles que se afastaram do convívio comunitário e que desejam manter vínculos surge um problema para que se desenvolva a sociabilidade juvenil: a falta de opções. A reclamação mais comum é com relação à falta de espaços que possam reunir a juventude judaica carioca no intuito de fortalecer laços de amizade e permitir que moças e rapazes se conheçam para o início de um relacionamento estável, namoro e, quem sabe, casamento. O Clube da Barra, por exemplo, é considerado muito afastado (no final do bairro da Barra da Tijuca) e o Hebraica (em Laranjeiras) é classificado como "decadente" e "feio". É neste contexto que entendemos o surgimento da sinagoga Beit Lubavitch como espaço de convivência social para a maioria dos entrevistados.

A sinagoga passou a ser um ponto de encontro de amigos. Além disso, jantares japoneses, na moda entre esta parcela das camadas médias, e preparados segundo os preceitos religiosos da religião judaica (a chamada "kashrut"), servidos exclusivamente para o público juvenil após a cerimônia do "shabat", o início do descanso semanal na

sexta-feira à noite, servem como chamariz, tendo como objetivo principal a oportunidade de colocar em contato judeus e judias com vistas ao casamento endogâmico.

A pergunta a ser feita é “por que exatamente a sinagoga Beit Lubavitch, que segue a ortodoxia, se estes jovens não são religiosos?”. Alguns pontos devem ser levados em consideração. No que diz respeito à “demanda” – aos jovens – a primeira observação diz respeito à falta de alternativas do mundo não-religioso na afirmação desta identidade, incapaz de desenvolver atividades no sentido de estabelecer laços de solidariedade interna, principalmente a partir da entrada na faculdade; a segunda é que a identidade judaica destes jovens está baseada mais na subjetividade, no “sentir-se judeu”, do que na obediência a um código religioso de conduta; o terceiro ponto é a preponderância da religião na definição de quem é judeu, o que nos ajuda a entender a proximidade deles com a instituição religiosa. Em relação à “oferta” – a sinagoga – observa-se que a ortodoxia parece conferir maior autenticidade ao judaísmo. Nela, os jovens podem sentir-se judeus sem ter que elaborar uma transformação do judaísmo à luz de seu estilo de vida moderno. É, como dito por um de seus rabinos, o judaísmo que existe “há três mil anos”. Uma outra consideração diz respeito ao caráter missionário da seita Habad, da qual a sinagoga Beit Lubavitch faz parte, tendo, por isso, de adaptar-se às aspirações de seu público alvo, sua “clientela”.

A religião passa a ser um dos poucos caminhos legítimos para que se alcance este sentimento de pertencer ao grupo. A Beit Lubavitch, especificamente, parece expressar, para muitos dos jovens, aquilo que se chama de “judaísmo verdadeiro”, sendo o rabino de chapéu negro e barba seu maior símbolo. Alia-se a este poder simbólico o fato de a congregação aceitar estes jovens como eles são, ou seja, jovens judeus e cariocas. O “sushi”, o “top” (peça de roupa sensual, usada pelas moças) e a informalidade do serviço religioso são uma adaptação da tradição religiosa aos tempos modernos.

Meu objetivo aqui é analisar este aparente paradoxo, a frequência de jovens não-religiosos a uma sinagoga que segue uma linha ortodoxa e que, ao menos na teoria, desafiaria o estilo de vida moderno característico desta parcela da juventude carioca. Talvez fosse produtivo estabelecer um diálogo entre duas concepções de mundo distintas, como coloca Dumont (1995): uma individualista, onde é dado ao “indivíduo humano” o direito de expressar a cada situação uma identidade social, e outra hierárquica, onde sua existência só é possível enquanto membro do grupo. A ida à sinagoga ortodoxa, como veremos, é uma nova forma de expressar sua identidade judaica sem abdicar, contudo, da liberdade de se movimentar pelos diversos domínios da vida social.

### A sinagoga e a corrente religiosa ortodoxa Habad

A sinagoga pode ser definida como o espaço para orações públicas dos judeus, onde se reza, estuda e participa-se de reuniões sociais. Há indícios de que ela existe

desde o exílio da Babilônia, quando o Templo deixou de ser o local para o culto a Deus. Nela, no entanto, não se realizam sacrifícios animais, mas apenas “espirituais”, através da elevação das almas nas orações e, em cada uma delas, há um Armário Sagrado onde estão guardados alguns rolos da Torá – o Pentateuco. A autoridade religiosa responsável pelo serviço religioso é o rabino que, em hebraico, significa “meu mestre”. O rabino era um erudito da lei, uma espécie de professor autorizado pelo Sinédrio – o conselho de 71 eruditos que funcionava como Supremo Tribunal e desaparecido por volta do século IV d.C. Ao longo da história judaica, homens de grande sabedoria e líderes espirituais eram chamados de “rabinos” e, nos tempos modernos, eles servem à congregação da qual fazem parte, realizando os sermões e discursos nas cerimônias (como veremos adiante).

A maior ou menor notoriedade e legitimidade de cada rabino vai depender do poder simbólico exercido pela corrente da qual participa. Quanto mais influente ela é na determinação do que é a religião judaica e, mais ainda, do que é a identidade judaica na medida em que, para os religiosos, e mesmo para muitos destes jovens, o judaísmo está bem próximo de uma definição religiosa, maiores as chances de sua sinagoga receber grande quantidade de fiéis nas cerimônias mais cotidianas como o “shabat”, o início do descanso semanal ordenado por Deus. A frequência da maioria dos entrevistados a uma sinagoga cuja corrente é ortodoxa, apesar de não-religiosos, revela um dos paradoxos da constituição desta judeidade juvenil. Diferentemente do que coloca Lewin (1997), a sinagoga passa a ser um novo espaço de sociabilidade judaica atraindo, não apenas nas festividades mais tradicionais, tanto jovens religiosos quanto não-religiosos. A análise da preferência desta ou daquela sinagoga está diretamente relacionada ao modo como encaram seu pertencimento à etnia judaica, ao que esperam de cada uma das correntes religiosas para o preenchimento do “sentir-se judeu”.

A ideologia a qual a sinagoga Lubavitch se vincula surge como uma resposta às modificações implementadas na religião judaica na Europa Ocidental, sobretudo na Alemanha, berço da *Haskalá* – ou Iluminismo Judaico – que objetivava inserir a Tradição na Modernidade. Os judeus alemães, visando sua integração à sociedade, passam a rezar na língua vernácula, abolem o descanso semanal e não se sentem obrigados a jejuar no Iom Kipur (Dia do Perdão), uma das datas mais importantes para a religião judaica. O lema da corrente reformista surgida na Alemanha é sugestivo: “Stuttgart é nossa Jerusalém” (Sachar 1990). Os judeus religiosos da Europa Oriental se sentiram ameaçados e reagiram, fundando um movimento que tinha na luta pela manutenção do *status quo* tradicional sua base fundadora.

Este movimento fundamentalista se chamou “chassidismo” (Conhecimento Judaico, 1967) – em hebraico, “devoção”. Foi fundado por Israel Baal Shem Tov (Baal Shem Tov significa “mestre do bom nome”) em meados do século XVIII, provavelmente na Ucrânia, e o sucesso alcançado desde o seu início se deve a razões sociais e religiosas. As idéias revolucionárias do Iluminismo ainda não haviam chegado neste canto do planeta, mas já ameaçava as estruturas tradicionais da comunidade judaica.

Além de serem perseguidos e discriminados constantemente, os judeus da Europa Oriental (principalmente na Polônia, Ucrânia, Lituânia, Romênia e Eslováquia) viviam na extrema miséria e privados, na maioria dos casos, do acesso à educação formal. Com relação à vida no interior da comunidade judaica, percebia-se que as orações estavam se tornando cada vez mais ritualísticas, e a diminuição do conteúdo moral e emocional excluía grande parte da população das cerimônias. O movimento “chassídico” foi uma alternativa para a massa miserável na medida em que propunha subordinar a “razão” dos eruditos à intuição e a ligação direta com Deus. Assim, qualquer judeu, independentemente dos seus conhecimentos da Torá (o Pentateuco), teria a possibilidade de conseguir a benção divina. Para os “chassidim”, os seguidores do movimento, o mundo era uma emanção divina, bela e alegre, como o homem. Deus estava em toda parte e era através da alegria e da música que a alma alcançava os céus e a benção de Deus. Por isso, pelo desafio à autoridade dos eruditos na interpretação das leis sagradas, os “chassidim” sofreram intenso combate dos chamados “mitnagdim” (“oponentes”), localizados na Lituânia. Contudo, em fins do século XVIII, a idéia original do movimento se modificou com o surgimento de um novo líder, o “rebbe” ou “tzadik”, que se acreditava ser dotado de poderes espirituais e proféticos, funcionando como uma ponte entre os homens e Deus, ou como seu mensageiro, o Messias. Dessa forma, institucionalizou-se o movimento “chassídico” conferindo ao “rebbe” ou “tzadik” a autoridade religiosa suprema, passada aos descendentes sob a forma de carisma.

Uma das correntes internas ao movimento foi o Habad (Friedman 1994), fundado pelo Rabi Schneur Zalman, discípulo de Baal Shem Tov. Com a morte do sucessor do fundador do movimento “chassídico”, os discípulos se dispersaram pela Polônia, Ucrânia, Lituânia e Rússia, disseminando seus ensinamentos. Em cada localidade formaram-se inúmeras seitas com identidades sócio-religiosas próprias, confrontando-se umas com as outras pela legitimidade de suas idéias. As seitas competiam pela expansão de sua influência, mas o fracasso se devia ao caráter local e particularista da maioria delas, identificadas pelo dialeto utilizado e pela vestimenta típica. Em 1796, Zalman publica aquilo que veio a ser o guia dos “chassidim” da seita Habad – a Filosofia do Chassidismo. Seus ensinamentos foram desenvolvidos pelas futuras gerações, que aliavam a afinidade com o “rebbe” e a submissão às suas ordens à necessidade de uma intensa leitura da literatura religiosa, diferenciando-se então da origem do movimento “chassídico”, que colocava, em relação aos eruditos, a “razão” em segundo lugar. A importância da leitura está na própria denominação do grupo, pois as letras H, B e D, formadoras da palavra Habad, significam Sabedoria, Compreensão e Discernimento. Como todo grupo fundamentalista, o Habad acredita ter a chave para o entendimento das coisas “como elas são” e não como elas “aparentam ser”, seja pela leitura “apropriada” dos textos sagrados ou pelas palavras de líderes carismáticos. O Habad juntou os dois – a figura do “rebbe” e a importância da leitura da Torá – para que se realizasse o mais rápido possível aquilo que o diferenciava das outras seitas – a crença no Messias.

O centro da seita foi fundado na cidade de Lubavitch, na Rússia, por Rabi Dov Baer, em 1813, dando início à dinastia e à rotinização do carisma via transmissão aos descendentes. Foi a situação política e religiosa na Rússia dos anos de 1880 que moldou o caráter atual do movimento quando, nesta época, a secularização da sociedade atraiu muitos jovens judeus à procura de educação laica e de um bom emprego nas grandes cidades, abandonando a religião e seu estilo de vida, desafiando-a como única fonte legítima para a construção da identidade judaica.

Enquanto isso, no ano de 1803 funda-se, na Lituânia, reduto dos "mitnagdim", a "ieshivá" (escola talmúdica) de Volohzin, congregando jovens de diversas localidades e reagindo ao avanço da secularização. O Habad viu-se ameaçado tanto pelo Iluminismo quanto pelas "ieshivot" do tipo Volohzin. A reação veio com o Rabi Shalom Dov Baer, o quinto da dinastia de Lubavitch, conhecido como Maharshav e fundador, em 1897, da primeira "ieshivá" do Habad, a "Tomchei Temimim". A missão dos estudantes era difundir as "sementes divinas" do "chassidismo" pelos ensinamentos dos sábios da seita, seguindo três princípios: o presente antecipa a vinda do Messias; ele virá com a dispersão das "sementes" pela filosofia chassídica do Habad e esta é a função tanto dos "rebbees" quanto dos discípulos, os "soldados". A seita foi a portadora da verdade fundamentalista e introduziu a noção de "missão" judaica, através da dispersão das sementes para a vinda do Messias.

O Maharshav e seu filho foram os primeiros a entender o significado dialético da tecnologia moderna no desenvolvimento do chassidismo. Não detiveram o declínio da tradição, mas fundaram as bases para a modificação do movimento em direção ao universal, expandindo as fronteiras étnicas tradicionais e perpetuando o judaísmo tradicional religioso. Neste momento, o movimento já não estava circunscrito à Rússia, mantendo contato com a comunidade judaica norte-americana. O correio, por exemplo, é utilizado como meio de comunicação. O uso intercambiável de Habad e Lubavitch para nomeá-lo revela a tensão entre o local e o universal.

### A escolha da ortodoxia: por que a sinagoga Beit Lubavitch?

À primeira vista, é um paradoxo jovens não-religiosos, que não cumprem os preceitos da religião judaica e, por isso mesmo, retardam a vinda do Messias, freqüentarem uma congregação cujos seguidores modelam sua visão de mundo e seu comportamento social exatamente nas idéias de "missão" e "redenção". É na relação entre o mundo hassídico, ortodoxo, e o mundo não-religioso, entre Tradição e Modernidade, e na compreensão do que é a identidade judaica hoje para estes jovens que entendemos o aparente paradoxo. Na verdade, descobre-se que os ortodoxos utilizam as lacunas deixadas tanto pela sociedade moderna ocidental, representada pelo crescente individualismo, quanto pela própria comunidade judaica, incapaz de fornecer alternativas à identidade judaica religiosa, para reforçar a tradição e penetrar nos círculos não-religiosos através da tecnologia (internet, correio, telefone, fax etc.),

fornecida, ironicamente, pela Modernidade. Esta dinâmica do movimento, percebida na cerimônia do "shabat", supre as necessidades de certa identidade judaica juvenil atual.

O aparente paradoxo também se explica pelo fato da seita Habad, por ser missionária, ter de, necessariamente, fazer compromissos com a "pureza" da tradição. As estratégias utilizadas pela congregação para atrair o maior número possível de jovens (não só, mas principalmente) torna menos rígida as barreiras que separam os "de dentro" dos "de fora". O que ocorre é uma troca simbólica: os jovens reconhecem na sinagoga ortodoxa o "judaísmo autêntico" por meio de uma ligação simbólica com seus ancestrais, um sentido de continuidade com o passado, sem que isto ameace sua integração na vida moderna. A sinagoga pode ser encarada até como mais uma atividade de lazer, um símbolo religioso secularizado. Os rabinos percebem que os jovens judeus cariocas não querem seguir a teologia tradicional, mas o simples fato de comparecerem ao serviço religioso do "shabat" já é um símbolo de pertencimento ao povo judeu. Ambos os lados fazem "concessões" quanto ao modo de encarar o pertencimento ao grupo. Nenhum dos dois está colocado além do debate "Tradição x Modernidade".

Se, até a entrada na faculdade, a vida social destes jovens gravitava em torno de instituições judaicas, como a escola judaica e os movimentos juvenis, a partir dali a quantidade de atividades para a faixa etária pós-escola, universitária, diminui consideravelmente. A sinagoga, que nunca deixou de ser um ponto de referência para a identidade judaica, volta a ser uma fonte de sociabilidade e identificação com o judaísmo para muitos jovens que a freqüentavam apenas nas festas tradicionais (Rosh Hashaná, Ano Novo e Yom Kipur, Dia do Perdão) e nas cerimônias de "bar-mitzvá" (maioridade religiosa dos meninos, aos 13 anos). Ela passa a fornecer o sentido de continuidade com passado, os elementos que permitem estabelecer as fronteiras entre o "nós" e o "eles".

A importância da religião na definição do judaísmo e do que é ser judeu para eles caminha junto com o caráter subjetivo e sentimental tomado pela idéia de pertencimento ao grupo<sup>2</sup>. Reunir-se na sinagoga, com outras pessoas iguais a si mesmo, e participar coletivamente nas orações dá uma sensação de conforto espiritual, mesmo que por uma ou duas horas, sensação de sentir-se "em casa". Na "rua", ao contrário, onde o indivíduo está permanentemente concorrendo pelo progresso material, "passando por cima" dos outros e seu valor é quantificado pelo que tem e não pelo que é, o jovem se sente desamparado. Na sinagoga, ele encontra uma série de produtos simbólicos, apropriados à necessidade de momento: "respeito", "compreensão", "solidariedade" e um "sentido" para sua vida, além das prédicas da autoridade religiosa da congregação, o rabino.

Eu saio leve da sinagoga, é o único momento da semana que eu me desligo, desligo o celular, desligo mentalmente de tudo, realmente deleto tudo que aconteceu na semana, relaxo totalmente. Se eu não vou, eu

sinto falta, acho que a pureza das pessoas que tão lá, pensando no bem naquele momento... Ninguém quer o mal de ninguém, ninguém tá pensando em trabalho, em dinheiro, com pressa de sair.. Tá ali pra relaxar, pra mim hoje é fundamental. Eu vou porque eu respeito, acho muito legal, até porque, hoje dia, é uma maneira de eu me manter ligado à comunidade, ao judaísmo. A única coisa que me liga ao judaísmo, hoje, é a sinagoga. (R., estudante de administração)

O pessoal gosta, *se sente bem de ouvir o rabino falar*, pessoal reza, todo mundo com o 'sidur' (livro de oração) na mão. O Lubavitch é muito bonito, todo mundo canta junto, o 'Shemá Israel' (Escuta, Israel) é voz forte. (D., "promoter")

Partindo do princípio de que a religião é um "sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas" e que é um fenômeno coletivo, dado que reúne "numa mesma comunidade moral todos aqueles que a elas aderem" (Durkheim 1996), a escolha da sinagoga (a comunidade moral) será precedida pela definição do que é, para estes jovens, o fenômeno religioso. Para os jovens freqüentadores da Beit Lubavitch, a religião mais verdadeira é aquela que dá continuidade às práticas dos antepassados, à Tradição, opinião compartilhada pelos rabinos ortodoxos.

Muitos jovens gostam de ir para uma sinagoga tradicional; muitos jovens não gostam de mudanças. Mesmo que eles não pratica, mas pode ser que eles sabem que, se é pra ir, vamos num lugar que é a mesma linha há três mil anos. Se pra não ir, tem muitos lugares pra ir. Se pra ir, eu vou num lugar que realmente, minha avó, minha bisavó...uma linha tradicional. (G., rabino do Lubavitch)

O judaísmo, equivalente à religião, considerado legítimo ou "verdadeiro", fornece os elementos da Tradição a serem utilizados nesta ligação. Em primeiro lugar, o ritual representa aquele judaísmo que era praticado nos pequenos vilarejos da Europa Oriental. O jovem sente-se "em Lodz de 1912", como dito por uma entrevistada.

Em segundo lugar, a forma como é conduzido o ritual é mais ou menos legítima de acordo com o reconhecimento daquele que o leva adiante. Admite-se que há uma maneira mais verdadeira de interpretar-se o texto sagrado, ritualizando-o – a chamada "verdade formular" (Giddens 1997). Os rabinos do Lubavitch parecem simbolizar o legítimo representante da religião judaica. São eles que detêm, com suas longas barbas negras, o chapéu negro e as capotas negras de "três mil anos atrás", a autoridade para definir o que é certo e o que é errado. A existência desta "verdade formular" confere estabilidade ao ritual, imprescindível na busca do referencial identitário,

e é o que leva muitos jovens à sinagoga para ouvir o que o rabino tem a dizer. Reconhece-se, na sua figura, a sabedoria e inteligência necessárias para guiar suas vidas da maneira menos rígida possível.

A função simbólica da Tradição, expressa no ritual, fornece um senso de continuidade, de solidariedade entre a geração passada e a presente. Sua eficácia parece estar ligada a uma "economia da mediação" (Douglas 1970), onde o rabino deve ter barba e vestir o terno negro. O sistema simbólico que organiza a experiência humana individual também se faz presente nos rituais públicos, como o "shabat", organizando a sociedade, com a Beit Lubavitch como símbolo da fronteira entre a religião judaica "verdadeira" e a "desviante".

Há uma espécie de "complexo rabínico" (Lévi-Strauss 1970) na manutenção desta identidade, possível apenas na relação entre o rabino e o público que comparece ao ritual. O primeiro inicia as canções em hebraico, sendo imediatamente reconhecido como o modo legítimo de agir, então o segundo passa a acompanhá-lo harmonicamente, e um sentimento de bem-estar toma conta de todos, porque é um fenômeno coletivo. O compartilhamento cultural, através do ritual, induz certas motivações (Geertz 1989), o tal "sentir-se bem" durante o "shabat". O caráter subjetivo deste judaísmo juvenil de hoje tem sua maior expressão exatamente na parte musical, onde é mais importante apreciar a melodia e a companhia de dezenas de outras vozes em conjunto do que compreender o que se está dizendo, segundo os entrevistados. A leitura em hebraico e o modo de cantar de "tempos imemoriais" faz a ligação entre o passado e o presente, ao passo que o português seria a deturpação da "verdadeira" religião.

Além da tomada de decisão mais firme dos que escolhem uma determinada corrente, há aqueles que se vêem presos no dilema apresentado no início: Modernidade ou Tradição? Nestes casos, não há consenso sobre qual judaísmo é o ideal. Não se está disposto a abandonar a Tradição e sua simbologia, nem a negar que as relações sociais no mundo moderno se modificaram (a relação homem/mulher, por exemplo). O problema maior parece ser: até onde a Tradição pode ser revista, modernizada, reinventada?

Eu acho que a religião é essa religiosa mesmo, eu acho que tem que ser isso mesmo, porque era assim e não tem que mudar. Mas, ao mesmo tempo, se for assim, pode ser que acabe, então teve que ter mudanças porque se fosse só aquilo... De repente eu já taria só com 'goy', não taria nem mais aí se não fosse um Bonder da vida. Acho muito importante todos eles que trazem a comunidade. E então, o que o Bonder faz é judaísmo, só que eu não faço nada. Nem o que o Bonder faz eu faço, eu só vou lá e falo 'amém'. O Lubavitch seria mais parecido com o que era antigamente. (B., estudante de medicina)

A Beit Lubavitch não é a única representante da corrente ortodoxa no Rio de Janeiro nem a mais antiga, porém há certos diferenciais que a colocam como a preferida. Em primeiro lugar, o fato de localizar-se num ponto de fácil acesso, visto que muitos moram no próprio bairro do Leblon ou nos limítrofes, junta o útil ao agradável, a praticidade e rapidez de chegar ao local, e a possibilidade de sentir-se num ambiente amigável.

Sexta-feira ainda não é exatamente noite. De sete às oito, você se sente bem no lugar, é até um ponto de encontro de jovens da comunidade, que você não perde nada, é só uma hora. O Lubavitch por ser mais perto de casa, por não precisar pegar carro, procurar vaga, normalmente sinagoga não tem estacionamento, dá prá ir a pé. Não foi por busca espiritual, não tava sentindo falta de rezar, foi porque inauguraram a sinagoga, eu fiquei curioso de conhecer, a maioria dos meus amigos tava freqüentando, e eu não via motivo, se eu não tava fazendo nada nesse horário, prá eu não ir. (R., estudante de administração)

Em segundo lugar, a reza está em harmonia com o “social”, encontrar os amigos – o que muitos jovens admitem fazer quando vão à cerimônia do “shabat”, às sextas-feiras. Seguindo o raciocínio do rabino-chefe da congregação, diria que tanto a parte material quanto a espiritual se satisfazem quando o jovem, cujo corpo seria dividido nas metades “de cima” (o intelecto) e “de baixo” (instintos), comparece.

Agora, adoro esse negócio...hoje o Beit Lubavitch tem muito jovem e isso é muito bom, faz você ir, é um fato positivo. Por exemplo, antigamente quando eu ia, encontrava duas ou três pessoas e quando não iam era um saco. Quando acabava a reza, eu voltava pra casa. Não que eu não goste...acho que a reza faz bem pra caramba, você sentar lá, ouvir a reza...eu saio de lá muito feliz. Mas, você sai de lá e acabou? Hoje em dia, no Lubavitch, você encontra com todo mundo, isso é legal, combina de sair, sempre tô saindo depois com o pessoal de lá mesmo. É uma parada legal, é um fator a mais, digamos assim. (D., estudante de direito)

Em terceiro lugar, o tratamento dispensado pelos rabinos da congregação a todos os jovens, recebendo-os com um sorriso no rosto e desejando-lhes “shabat shalom” (shabat em paz), passando calor humano e perguntando como é que vão as coisas, é uma forma sedutora de recrutamento. O cumprimento elimina, ou atenua, a imagem da ortodoxia, onde o rabino deve se portar de maneira sisuda e os freqüentadores devem se concentrar apenas na leitura do “sidur” (livro de rezas) e na união com Deus. Eliminar a tensão, deixá-los à vontade é propaganda positiva da sinagoga.

A equipe dos rabinos daqui são rabinos jovens, simpáticos, procuram falar com o jovem, chegar até o jovem, não esperam o jovem chegar até ele para falar 'shabat shalom'. (G., rabino do Lubavitch)

Seu objetivo é claro: evitar que jovens judeus, de ambos os sexos, se assimilem ao mundo não-judeu através dos casamentos exogâmicos ou mistos. Para que este processo se interrompa, as estratégias utilizadas devem estar de acordo com as necessidades e estilos de vida do público alvo, esta parcela da juventude judaica carioca. Assim, determinados comportamentos exigidos àqueles que seguem a teologia ortodoxa são minimizados quando se trata de não-religiosos. Uma primeira diferença se refere à assiduidade com que se vai à sinagoga, já que a recepção calorosa a qualquer um deles independe da frequência: se todas as sextas-feiras ou uma vez ao mês.

Todos são recebidos independente de que família você é, se você tem dinheiro ou não tem dinheiro, se você é religioso ou não religioso, se você vai na sinagoga uma vez por ano ou três vezes por ano, ou uma vez a cada dez anos – não faz a mínima diferença (...). Uma sinagoga que tá aberta, que tem o interesse de aproximar que todos possam vir, entender e participar é uma coisa que o Lubavitch tá fazendo no mundo inteiro há 50 anos. (C., rabino do Lubavitch)

Uma segunda concessão feita no sentido de aproximá-los da congregação é a permissão para usar vestimentas convencionais, na moda entre esta parcela da juventude carioca que compartilha os mesmos valores de classe média, diferentemente das roupas negras e das longas barbas dos homens ortodoxos, e dos longos vestidos e perucas das mulheres ortodoxas. A filosofia da congregação é a de que se deve aceitar as pessoas como elas são, independente da corrente de pensamento seguida, contanto que as pessoas que se dispõem a comparecer às cerimônias e respeitem o modo de agir dos ortodoxos. Tornando mais flexível o "tipo" de judeu que é bem-vindo no "shabat", a sinagoga, através dos seus rabinos, atrai muitos jovens não-religiosos que procuram a religião esporadicamente para afirmar sua identidade judaica. Ambos os lados fazem concessões, tentando tirar o máximo proveito, sem agredir moralmente um ao outro.

Eles são religiosos, são ortodoxos, mas não são aqueles ortodoxos que não aceita (sic)...pelo contrário, eles chamam quem não é, a maioria que tá lá...são muito poucos. Eles são abertos para quem não é, eles acham melhor as pessoas irem...tá de carro<sup>3</sup>, vindo do trabalho, mas vem. (I., estudante de arquitetura)

A sinagoga está aberta para todos, nós estamos interessados que todos os judeus possam vir e participar da sinagoga, independente dele não

estar seguindo a mesma linha (...). Eles se sentem num ambiente em que eles podem se sentir à vontade, ninguém força eles a colocar chapéu e barba prá sentar na sinagoga e, dessa forma, se aproximam. (C., rabino do Lubavitch)

O “fenômeno Lubavitch” está diretamente ligado ao caráter subjetivo, provisorio e baseado em múltiplos referenciais que esta identidade judaica juvenil revela (sendo mesmo uma de suas conseqüências). Comparecer ao serviço religioso das sextas-feiras e comer comida “kosher” são práticas inseridas numa programação muito mais ampla, que inclui desde a academia de musculação até a praia. Por alguns momentos, num dia da semana, este jovem lembra-se que faz parte de uma coletividade particular sem, contudo, atrapalhar as outras atividades que fazem parte de seu cotidiano. Como cada uma das outras, a ida à sinagoga também está condicionada ao tempo gasto, à relação custo-benefício, àquela preocupação de “quanto tempo é necessário para renovar os laços de solidariedade com o meu grupo?”.

De repente, ele (o Lubavitch) chamou um grupo de judeus que tava um pouco afastado, ótimo, é no Leblon, é um pessoal que vai à praia, que sai à noite e vai no Lubavitch. Muitas vezes o que eles tão tentando criar é um grupo e um vínculo, até porque eles sabem que, no Rio de Janeiro, 2% da comunidade judaica, se isso, é ortodoxa. (...) Até porque a juventude é o futuro da comunidade. (B., estudante de jornalismo)

O *jewish way of life*, prá mim, é o meu. Às vezes ir à sinagoga, às vezes ou regularmente ir à Hebraica (clube judaico no bairro de Laranjeiras), pensar no futuro próximo com a minha namorada que eu quero casar com ela, quero ter filhos, quero passar a continuidade, quero fazer trabalho comunitário quando der. (M., estudante de jornalismo)

No caso da Lubavitch, especificamente, os jovens não compartilham da noção de “Redenção messiânica”, característica da ortodoxia, mas também rejeitam qualquer iniciativa de repensar a identidade judaica à luz dos valores modernos universalistas, elaborando um discurso reflexivo e objetivo. O judaísmo deste grupo perdeu sua aura moderna, retornando à situação pré-moderna onde o discurso era menos baseado numa “razão” universalista do que na subjetividade. A crise do judaísmo moderno (Grin 1997), baseado nas “diferentes estratégias de assimilação desenvolvidas através de justificativas coerentes com as idéias iluministas e suas premissas universais; pela adequação do judaísmo aos diversos movimentos político-ideológicos da modernidade tais como: liberalismo, socialismo e nacionalismo; pela definição plural da identidade judaica; pelo crescente enfraquecimento do judaísmo rabínico; pela tensão entre os pólos tradição/modernidade, etnicidade/cida-

dania nacional, público/privado, sentimento/razão e pelo caráter auto-justificatório associando judaísmo à ética humanitária e à justiça” fortaleceu sua vertente mais subjetivista. A valorização do “emocional” em detrimento do “racional” fortaleceu a religiosidade mais tradicionalista, como o Lubavitch, que enfatiza mais o fato do jovem sentir-se bem durante a cerimônia do que propriamente a aceitação de suas premissas teológicas.

## Conclusão

A demanda desta identidade jovem judaica exige que a satisfação individual, ao encaixá-la na coletividade, seja eficiente sem torná-la dependente de formas permanentes de identificação, hierárquicas, tolhendo sua liberdade de escolha e o fluxo entre os diversos domínios da vida social. Esta identidade é menos substantiva e mais calcada no simbolismo no ritual.

Se o judaísmo é identificado com a religião, a sinagoga, que é o espaço onde a crença toma corpo através do ritual, vai funcionar como catalisadora da sensação de pertencimento. É fundamental que a sinagoga faça com que o jovem sintam-se bem durante sua permanência e isto é conseguido, por exemplo, com o conforto das poltronas, pelo sistema de ar-condicionado central, pela moderna arquitetura do edifício, pela simpatia dos rabinos, pelo sentimento de que aquele é o judaísmo “verdadeiro”. O conforto material faz parte, então, das exigências de uma juventude de classe média, que compartilha certo estilo de vida e uma concepção de mundo, cujo maior exemplo foi uma das sextas-feiras em que o sistema de refrigeração central da sinagoga quebrou, levando uma enorme quantidade de jovens para lado de fora. A cerimônia, inclusive, estava ainda na metade.

É preciso compreender até que ponto estes jovens estão dispostos a incorporar a Tradição a suas vidas, e a partir de que momento ela passa a ser um empecilho ao seu estilo de vida moderno. Chegar na hora que bem entender, vestir-se “à paisana”, sem as exigências impostas aos ortodoxos, e praticar determinações divinas, como comer comida “kosher”, não são consideradas transgressões imperdoáveis pelos rabinos da Beit Lubavitch. Na verdade, segundo seu ponto de vista, deve-se sempre olhar pelo lado positivo, ilustrado pelas inúmeras fábulas típicas do movimento chassídico, tendo em conta que “o que vale é a intenção”. Além disso, tem-se a esperança de que a percepção de que aquele judaísmo é o verdadeiro possa atrair jovens para as fileiras de seguidores da ideologia fundamentalista messiânica do Habad. Fazer “teshuvá”, ou “retornar” ao judaísmo, via seus ensinamentos, é o objetivo máximo da congregação, mesmo que se chegue nos últimos cinco minutos da cerimônia, já que o processo de Redenção é lento, porém progressivo. Até mesmo a separação dos sexos deixa de ser um empecilho ao jovem, se este elemento da Tradição não estiver em contradição com o que ele espera da sinagoga.

Se, por exemplo, meu pai fosse, eu gostaria de estar junto dele. Só que meu pai não vai, então pra mim não faz diferença porque eu vou com a minha avó. Eu gosto de estar com a pessoa que eu fui. Eu não iria no Lubavitch para ficar sozinha, se for pra sair de casa e chegar vinte, trinta minutos atrasada, eu não vou. (S., estudante de desenho industrial)

Por outro lado, a proibição de sentar-se junto com a namorada ou com a mãe pode incomodar de modo tão profundo que a Tradição passa a ser rejeitada em favor de uma corrente que forneça um outro significado legítimo à judeidade. Esta tensão entre a Tradição e a Modernidade demonstra o valor que a ortodoxia goza neste meio juvenil, mas que não parece disposto a incorporá-lo nas suas vidas. A sinagoga ortodoxa e seu representante, o rabino de barba e chapéu, são importantes como referência a um passado, mas que não deve ser parte de seu presente, seu cotidiano. Esta identidade juvenil acha, na sinagoga ortodoxa, um referencial coletivo, um sentimento de pertencimento, de estabilidade. Nela responde-se às perguntas “quem sou eu?”, “de onde venho?”, “para onde vou?”.

Cada sinagoga do Habad está aberta a qualquer judeu, envolvendo-se em trabalhos sociais, seja na preocupação com os problemas individuais de cada freqüentador e o conseqüente envolvimento na sua resolução ou no calor humano passado na recepção a cada sexta-feira. Esta economia da troca simbólica está inserida na concepção de “missão” descrita acima, e seu objetivo é alcançar a Redenção pelo resgate da identidade judaica de cada judeu desgarrado do rebanho. Há duas lógicas agindo ao mesmo tempo, a chamada “compartimentalização” (Friedman 1994), uma interna e outra externa. A externa envolve o convencimento, numa linguagem condizente com o estilo de vida moderno, de que aquele é o judaísmo a ser seguido e que dará a segurança ontológica necessária para continuar vivendo em paz; a interna diz que a “missão” é purificar a alma judaica imersa no ambiente não-judaico.

Os rabinos da congregação têm consciência de que a falta de regularidade na freqüência à cerimônia do “shabat” está relacionada ao caráter provisório e à importância dada à parte subjetiva do culto, à representação tida por legítima. Contudo, tentam inculcar a idéia de que é necessário absorver o verdadeiro significado daquilo que está sendo feito naquele momento e de todos os preceitos divinos. Numa das prédicas, um dos rabinos da congregação, logo que se colocou de frente para o público, disse “Enxergar o invisível é alcançar o impossível”. Fez uma crítica àqueles que só vêem a aparência e se esquecem que todo judeu tem uma essência (palavras dele) que lhe diz “você é judeu”. Disse, ainda, que o cumprimento de uma “mitzvá” (preceitos divinos), por mais esporádico que seja, deve ser lido pelo lado positivo (como vimos acima, em relação à ideologia do Habad), mas que é de fundamental importância entender o que cada um destes atos significa, em termos religiosos obviamente. É a disponibilidade de cada jovem que irá dizer se a intenção deste rabino, e de todos os outros da congregação, terá uma resposta positiva ou negativa.

Apesar de afirmarem que não modificam a religião, deixando a cargo dos freqüentadores da cerimônia do "shabat" a escolha do quê será incorporado à sua judeidade, a atração exercida pelos rabinos se deve exatamente à adaptação da ortodoxia ao estilo de vida moderno. Não se importar que se chegue à sinagoga de carro ou com calças coladas ao corpo, realçando a sensualidade feminina, por exemplo, faz parte do processo de negociação de identidades, tanto da sinagoga quanto desta parcela de jovens judeus da zona sul. O direito que é dado a cada um de escolher aquilo que será levado para casa dentre os inúmeros símbolos presentes no ritual é consequência de uma nova forma de afirmar a identidade étnica judaica.

A Modernidade trouxe a noção de "indivíduo", segundo a qual cada ser humano é responsável por seus atos e seus desejos individuais tem prioridade sobre os desejos da coletividade. O "indivíduo" tem o direito de escolha, tem a liberdade de tomar o caminho que achar melhor para sua vida, seja no lado profissional ou pessoal, na medida em que seu mundo está pautado pelo princípio da igualdade. Contudo, como parte da sociedade, este "indivíduo" sente necessidade de relacionar-se com outros "indivíduos", criar laços de solidariedade e afetividade, compartilhar valores, experiências e símbolos. Transforma-se numa "pessoa", um membro do grupo, se sente bem nele, pois tem o suporte emocional dos outros. Integrados na sociedade moderna, estes jovens cariocas, individualizados no seu cotidiano, encontram, na sinagoga, uma contrapartida. Por algum tempo, renovam os laços de pertencimento ao grupo e "recarregam as baterias" para mais uma semana de estudos e trabalho, até a próxima sexta-feira.

## Referências bibliográficas

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1976), "Identidade étnica, identificação e manipulação". In: *Identidade, etnia e estrutura social*. SP: Pioneira.
- DOUGLAS, Mary. (1970), "The irish bog". In: *Natural symbols*. Pennsylvania: Pantheon Books.
- DUMONT, Louis. (1995), "Introdução". In: *Homo Hierarchicus*. SP: EDUSP
- DURKHEIM, Émile. (1996), "Definição do fenômeno religioso e da religião". In: *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes
- ENCICLOPÉDIA *Conhecimento Judaico*. (1967), Rio de Janeiro: Editora Tradição, vol.1 e 3.
- FRIEDMAN, Menahem. (1994), "Habad as messianic fundamentalism: from local particularism to universal Jewish mission". In: MARTY, E. Martin & APPLEBY, R. Scott (eds). *Accounting for fundamentalisms. The fundamentalism project*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GEERTZ, Clifford. (1989), "A religião como sistema cultural". In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: TLC.
- GIDDENS, Anthony. (1997), "A vida em uma sociedade pós-tradicional". In: U. Beck, A. Giddens, & S. Lash. *Modernização reflexiva*. São Paulo: UNESP
- GRIN, Mônica. (1997), "Diáspora minimalista: a crise do judaísmo moderno no contexto brasileiro". In: B. Sorj, (org). *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago.
- GRINBERG, Keila. (1997), "A formação da identidade étnica na escola judaica: um estudo de

- ro". In: B. Sorj, (org). *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago.
- GRINBERG, Keila. (1997), "A formação da identidade étnica na escola judaica: um estudo de caso". In: H. Lewin (org). *Judaísmo: memória e identidade* (2vol). Rio de Janeiro: EDUERJ
- LEVI-STRAUSS, Claude. (1970), "O feiticeiro e a magia". In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LEWIN, Helena. (1997), "O olhar do jovem sobre sua identidade judaica". In: H. Lewin,(org). *Judaísmo: memória e identidade*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- SACHAR, Howard. (1990), "The impact of Western culture on Jewish life", "The rise of jewish life in the new world", "The growth of the American-Jewish community". In: *The course of modern Jewish history*. Nova Iorque: Vintage Books.
- SCLIAR, Moacyr. (1994), *Judaísmo*. Rio de Janeiro: Ática.

## Notas

- <sup>1</sup> Esta é uma versão modificada de um artigo publicado na Revista *Acervo*, do Arquivo Nacional, volume, n.2 julho/dezembro 2003, intitulado "A sinagoga ortodoxa: novo espaço de sociabilidade para jovens judeus não-religiosos".
- <sup>2</sup> Numa pesquisa realizada com alunos da primeira série do ensino médio do colégio judaico Eliezer Steinberg, no Rio de Janeiro, Grinberg (1997) afirma que também entre os jovens de 15 e 16 anos a condição judaica passa mais pelo sentimento do que propriamente uma compreensão "racionalizante" dos rituais, por exemplo. Diz ela: "As pessoas demonstram dar mais importância à identificação emocional, não considerando preponderante o conhecimento acerca da religião ou da história, nem mesmo a observância de práticas religiosas. Ter uma vaga idéia de o que as festas significam e realizar algum ritual para lembrá-las – de preferência através de refeições com comidas típicas na casa de avós – seria o suficiente para sentir-se judeu, como disseram muitos" (grifo meu)
- <sup>3</sup> Conta a tradição religiosa, que durante o período em que os judeus permaneceram no deserto, 40 anos, foi construído um tabernáculo. Para tal tarefa foram realizados 39 trabalhos que, durante o "shabat", devem ser abolidos. Um deles é fazer fogo, daí a proibição de andar de carro pois, ao ligar a ignição, faz uma fâsca. Não há relação com o esforço físico, trabalho braçal.

Recebido em novembro de 2002

Reapresentado em dezembro de 2003

Aprovado em março de 2004

### **Marcelo Gruman**

Graduado em Ciências Sociais pelo IFCS/UFRJ (2000). Mestre em Sociologia pelo PPGSA/IFCS/UFRJ (2002). Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/MN/UFRJ.

marcelogruman@hotmail.com

---

# HOMENAGEM A ALBERTO ANTONIAZZI

## Apresentação

*Pierre Sanchis*

O Padre Alberto Antoniazzi (1937-2004) representou provavelmente uma aliança rara entre um engajamento pastoral, intenso e de largo alcance, fruto natural de um compromisso de fé, e o rigor intelectual de um cientista que em nada renuncia à exigência do seu esforço racional.

Formado em Filosofia, nós o conhecemos como mais assiduamente dedicado à história, uma história contemporânea de cunho sociológico, que visava entender situação e destino de sua Igreja, na modernidade global e no meio das transformações por onde passa a sociedade brasileira. Com todos aqueles que, por caminhos e com instrumentos vários, tentam aproximar-se do mesmo entendimento, o seu diálogo intelectual foi constante, sempre aberto, respeitoso e cordial. De seus interlocutores ele fazia amigos, e alguns destes amigos entendem, hoje, prestar-lhe a homenagem que exige a admiração, a amizade, a gratidão.

Somos muitos, no Brasil e fora dele, com os quais ele manteve e entre os quais ele suscitou um fluxo de informações e de reflexão, que nos enriqueceu a todos. Alguns de nós arriscam aqui um retrato, de sua pessoa e do seu pensamento, e ele próprio, graças à gentileza da TV Assembléia, de Belo Horizonte, reitera o testemunho de sua biografia, já dado aos mineiros pouco tempo antes de falecer.

Poucos terão conhecido o preço provavelmente pago para o raro equilíbrio de que falamos. Nos contatos e nos diálogos, o que o Pe Antoniazzi comunicava, embora expressasse um olhar lucidamente crítico, e uma visão sem fácil otimismo, eram

perspectivas de segurança, de tranquilidade e de paz. De tranquila esperança? Não era tão simples. E talvez fosse o sinal de mais uma paradoxal riqueza o lema com que frequentemente despedia-se dos seus leitores, quando lhes prometia – e a si próprio – a salvação reservada àqueles que “perseverarem até o fim”.

Queremos agradecer a Luiz Fonte Boa, da TV Assembléia, que nos franqueou o acesso à entrevista obtida do Pe. Antoniazzi, e à Sra Graziela Cruz, da TV Horizonte e do *Jornal de Opinião*, que pôs à nossa disposição o texto de outra entrevista, por ela realizada, e os artigos publicados pelo Pe. Antoniazzi no jornal, de que era colaborador assíduo. Somos gratos também à Sra Marta Lúcia M. do Vale, do mesmo *Jornal de Opinião*, por sua colaboração à confecção da bibliografia do Pe. Antoniazzi. Dessas palavras e textos alimentaram-se nossas reflexões.

## Alberto Antoniazzi

Ralph Della Cava

Alberto Antoniazzi era um homem tanto da fé quanto da ciência. Foi sacerdote católico por quatro décadas, e acreditava que a vocação dos cristãos era servir aos outros e buscar justiça. Homem da ciência, ele infalivelmente observou o mundo sem sentimentalismo, pois isso era fundamento prático do trabalho por uma sociedade mais fraterna e igualitária. Este italiano, que deixou sua terra e sua língua natal para trás, se tornou brasileiro durante a maior parte de sua vida. Foi assim que viveu sua vocação como filho fiel da Santa Madre Igreja e cidadão do mundo.

Em nosso primeiro encontro – há cerca de vinte anos, em uma conferência sobre religião e sociedade no Rio de Janeiro – estas escolhas éticas estavam encobertas sob sua conduta, sua reserva e sua modéstia caracteristicamente despretensiosas. Mas logo sua simpatia, sua civilidade e seu senso de humor me fizeram sentir plenamente à vontade, assim como acontecia sempre com todos que o conheceram.

Mas havia muito mais. Pois como nós, amigos e muitos colegas seus logo descobrimos, a capacidade sem limites de Alberto para o trabalho, seu domínio de diversas literaturas, seu conhecimento de idiomas estrangeiros, e sua abstenção de todo crédito pessoal por suas incontáveis contribuições anônimas, criaram uma marca que poucos podem igualar ou até mesmo ousar tentar. E, em qualquer tarefa ou posição de responsabilidade que assumisse, ele dava tudo de si.

\*

O que realmente se destaca em Alberto e ganha nosso respeito era sua astuta inteligência, clareza de pensamento e equanimidade constante, com as quais ele se esforçava para tratar de algumas das questões mais complexas e polêmicas da Igreja e da sociedade.

Dos muitos temas tratados por ele, destacam-se três em seus vários escritos e entrevistas, pelo menos nos poucos textos (dentre centenas) aos quais tive acesso. Além disso, esses assuntos são parte integral de sua própria experiência pessoal, e abrangem o mundo com o qual ele se preocupava.

É por isso que, na tentativa de distinguir as diversas linhas de um tecido sem costura, escolhi uma seqüência que é tanto temporal quanto temática. O próprio Alberto poderia ter concordado em organizar seus escritos dessa forma; de todo modo, com ela se facilita nossa discussão. Os três assuntos em questão são: o laicato católico, o sacerdócio católico, e a Igreja Católica.<sup>1</sup>

\*

Claramente, foi como ex-líder juvenil da Ação Católica na Arquidiocese de Milão, durante seus anos de colégio e universidade, que Alberto alimentou sua vocação de servir a igreja e a sociedade por toda vida. Mas ele não se iludiu sobre a capacidade do leigo de influenciar a Igreja ou, assim sendo, de mudar o mundo. Era o clero, como ele logo veio a perceber que, na década de cinquenta, realmente dava as cartas; esta conclusão parece ter influenciado em parte a sua decisão de entrar para o sacerdócio, posição na qual ele conseguiria mais efetivamente cumprir a missão apostólica a que se sentiu chamado.

Quanto a mudar o mundo – era uma tarefa bem maior. Anos mais tarde ele passou a sorrir de sua própria ingenuidade e do idealismo da juventude e concluiu que nenhum movimento jovem, ainda mais católico, poderia realmente um dia transformar um mundo, construído, como era, com tanta complexidade.

No entanto, o laicato iria se tornar tão central para os seus interesses subseqüentes quanto para o futuro da Igreja. O Concílio Vaticano II (1962-1985) havia-se manifestado sobre isto: invocava os fiéis como “povo de Deus” e, assim, explicitamente preferia a “colegialidade” à hierarquia, enquanto dava um fim à cobrança da subserviência dos leigos imposta há séculos por Trento à autoridade eclesiástica. Pelo menos, em palavras, se não exatamente em atos subseqüentes.

Na experiência de Alberto, houve três momentos distintos e significativos do laicato. Na sua versão italiana, foi o equivalente, na melhor das hipóteses, disse ele, a “um exército de reserva” nas fileiras do Partido Democrático Cristão e no duplo combate deste pelo controle do Estado e pela derrota do comunismo ateu na Itália e no exterior.

Ele logo rejeitou essa versão; sua variante brasileira, porém, ele inicialmente abraçou inteiramente. Muito mais independente da hierarquia do que na Itália, prosperou durante as décadas do regime militar (sob o qual ele, como outros padres e muitos leigos foram submetidos a interrogatórios intermináveis, ou coisa pior), e mais tarde ajudou a liderar a nação para “o retorno ao ‘estado de direito’” (1984-1990). Naquela época, levantou a bandeira da Teologia de Libertação como o brado

de concentração do Catolicismo brasileiro; em nome dela, o laicato e o clero estiveram estreitamente unidos como nunca haviam estado – e como nunca mais estiveram – na sua missão de agir na sociedade, construir uma democracia, e “optar preferencialmente” pelos pobres em sua busca pela igualdade.

Porém, mais tarde, conforme Alberto afirmou, a Teologia de Libertação tornou-se uma visão utópica “... baseada em uma percepção incorreta da realidade”. Além disso, a crença de que uma grande aliança na qual marxistas iriam gerar uma leitura correta da sociedade, enquanto católicos iriam ‘arrebancar’ o povo para lutar juntos pela justiça mostrou-se historicamente defasada. Ele tinha em mente, claro, o colapso repentino e imprevisto do “socialismo real” e o descrédito subsequente do mesmo (assim como dos defensores da aliança no Brasil) no decorrer da década de noventa.

Alberto acreditava que a igreja contemporânea precisava urgentemente se opor à receita neoliberal de hoje para a economia e a globalização; as disjunções do período anterior haviam sido claramente infelizes. Com o silêncio imposto pelo Vaticano aos Teólogos da Libertação e à indagação teológica aberta nos anos oitenta, e a indicação sistemática de bispos ultraconservadores pela Santa Sé – que chegaram, durante a última década ou mais, a governar no mundo inteiro – um “clericalismo triunfante” estava agora restaurado para todos os efeitos.

Em conseqüência, o laicato do Brasil pode hoje ser uma espécie rumo à extinção. Mudanças como as citadas acima na igreja local e mundial são apenas parcialmente responsáveis. Bem mais decisivo tem sido o surgimento da cidade, da megalópole, e das condições de liberdade, tolerância e pluralismo através das quais se dá poder ao cidadão. Com respeito à religião, estas mesmas condições responderam pela “fragmentação do universo religioso brasileiro”. Em contínua expansão, como confirmou indiscutivelmente o Censo de 2000, aquele universo deixa todos os fiéis livres para “escolhe[rem] sua religião sem depender mais da ‘tradição’”. Daí a mudança dramática de inúmeros católicos para igrejas pentecostais e neopentecostais ou, entre os que optaram por permanecer católicos, para o movimento da Renovação Carismática Católica.

O impacto das cidades metropolitanas sobre o “trabalho pastoral” – ou seja, a socialização dos leigos na fé (um campo no qual Alberto passou mais de duas décadas como assessor do Instituto Nacional de Pastoral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB) – exigia premissas, estruturas e papéis radicalmente diferentes. De um lado, deve-se respeitar e valorizar como “autêntica” a pessoa e a liberdade de cada indivíduo, assim como sua busca por Deus – não mais com base na deferência habitual para com a “Tradição”. Do outro lado, deve-se rever, baseando-se na realidade, a estrutura eclesial: paróquia (herdada da Idade Média na Europa) e pequenas comunidades (vestígio de circunstâncias rurais), seja “para baixo” (considerando comunidades menores, movimentos setoriais e grupos de ministros leigos), ou “para cima” (através de articulações entre paróquias, comunidades e

maiores jurisdições da igreja). Ao mesmo tempo, a Igreja, como agência de uma sociedade civil mundial, deveria manter seu compromisso de operar como uma instituição progressista – em favor da paz, da solidariedade humana e do ecumenismo – apesar de, lamentava ele, ainda não terem sido concebidas idéias verdadeiramente novas de como funcionar a nível nacional e global.

O tipo de laicato que Alberto esperava surgir tem pouca semelhança com os “movimentos” incentivados pelo falecido Papa João Paulo II, e chamados coletivamente de “novos” (por exemplo, o Opus Dei, Neocatecumenato, Focolare). Inclusive, sua constante defesa seletiva das doutrinas da Igreja (sobre aborto, anticoncepcionais, e homossexualidade) os coloca firmemente no campo dos fundamentalistas religiosos ao redor do mundo. Não surpreendentemente, como outros teólogos que acreditavam que tais áreas da teologia moral mereciam uma “maior amplitude de horizonte”, Alberto também criticava fortemente a posição da hierarquia no que diz respeito àqueles temas como “pouco útil” para solucionar algumas ameaças realmente fortes contra a humanidade como a AIDS.

Infelizmente, a geração de leigos católicos que Alberto chamava de “inovadora” e que tinha a intenção de capacitar – pessoas competentes, que possuíssem diversos talentos, habilidades e profissões (como os homens e mulheres da antiga Ação Católica do Brasil), prontos para se juntar em solidariedade aos pobres e carentes, e testemunhar sua fé em um mundo complexo – hoje, está tão escassa quanto seu provável desenvolvimento no futuro próximo está assegurado.

\*

Nos últimos séculos, esta tarefa de “capacitar o laicato” coube ao clero, a bispos até certo ponto, inclusive freiras na vasta rede de escolas primárias e secundárias, mas acima de tudo aos padres assim como aos pastores, ou em grau menor, aos profissionais e professores de universidades.

Porém, como Alberto sugeriu na 42ª Assembléia Geral do CNBB em abril de 2004 (“Padres: O Desafio da Mudança”), se o laicato tem se encontrado numa encruzilhada desde os anos noventa, o mesmo acontece com o sacerdócio. Com certeza, a situação atual difere da situação dos anos 1968-1975, quando até 15% do clero ordenado optou pela “redução ao estado leigo”. E nem pode ser comparada ao forte declínio das vocações, característico dos anos seguintes. Tampouco a última década, na medida em que as vocações e ordenações começaram a crescer lentamente, está relacionada ao descontentamento com o trabalho: pelo contrário, pesquisas mostram que a maioria dos padres está bastante satisfeita como pastores de seus rebanhos.

Mais precisamente, o problema atual tem outra origem: em geral, o clero de hoje se encontra em grande descompasso com a sociedade urbana contemporânea ou, como Alberto frisou, existe agora uma maior “defasagem” entre o ideal de um padre sobre a Igreja e seu papel nela, e a realidade do mundo moderno.

Aqui temos que nos contentar com apenas três das observações mais destacadas do seu rico relatório. Primeiramente, a origem social rural e a menor formação acadêmica de muitos sacerdotes recém-ordenados os colocam em desvantagem nas grandes cidades brasileiras. Lá, mesmo católicos “praticantes” escolhem as doutrinas da Igreja que querem seguir, e muitas vezes prestam pouca atenção à “autoridade” do padre; há aqueles que gostariam de participar em funções de diácono, que os pastores freqüentemente utilizam pouco. Em segundo lugar, o padre de hoje também se sente muito distante do seu bispo e inseguro em relação à desigualdade entre seus colegas com relação à remuneração, aposentadoria, bem-estar pessoal, e aos ônus desiguais e às tensões do ofício; um pequeno número deles hoje está começando a buscar oportunidades, porém ainda inadequadas, para obter especializações profissionais, além de seu papel específico de pastor.

A terceira observação – e talvez a mais audaciosa de Alberto – é sobre o isolamento social no qual muitos padres vivem, e sobre suas necessidades; muitas vezes sentem-se totalmente incapazes de estabelecer “relacionamentos ‘horizontais’ e afetivos” com os paroquianos e colegas sacerdotes. Evidentemente, a vida paroquial urbana exige exatamente tais habilidades, ao contrário do campo onde a autoridade “tradicional” do padre ainda prevalece.

Neste contexto, há prós e contras sobre o voto de celibato. Visto como sendo a condição que liberta o padre para “amar a todos” para cumprir seu apostolado – um ponto de vista apoiado por 90% dos padres entrevistados em uma pesquisa de 2003 (realizada pelo CERIS, órgão de pesquisas ligado à CNBB) – sua aceitação, todavia, implica em sacrifício. Quando Alberto escolheu ser padre – em vez de seguir o exemplo de seus irmãos e se casar (escolha que ele achava precisar de muito mais coragem do que a sua, sempre fortalecida por uma instituição) – ele plenamente reconhecia que o celibato foi o “grande sacrifício” que ele teve de fazer para entrar para o sacerdócio.

Sua decisão não foi abstrata, já que, como ele escreveu mais tarde, havia compartilhado “...uma amizade profunda com uma moça universitária... que também estudava filosofia na Católica de Milão”. Como ele se sentiu ao terminar este relacionamento talvez nunca saberemos. Mas é curioso, se não inteiramente proposital, que em uma breve análise da pesquisa do CERIS, Alberto decidiu anexar curtos trechos das cartas recém-publicadas do monge trapista americano, Thomas Merton. Nelas Merton relembra a angústia de ter que terminar um “relacionamento íntimo” com uma enfermeira que havia cuidado dele após sua cirurgia em 1966. Somente a oração, ele exclamava, o manteve afastado da “sensação de estar perdido”.

Embora Merton já fosse sacerdote na época, e houvesse escolhido obedecer a seu abade e fazer uma “ruptura total”, parece que Alberto estava salientando dois pontos com este texto: tanto para Merton, quanto para todos os padres, oração era essencial para se manterem fiéis aos seus votos. Mas o segundo ponto é talvez mais comvente e compassivo: pelo fato de Merton ter contado esta experiência, Alberto

concluiu que ele “não perdeu nem sua humanidade, nem sua condição de ‘homem entre os homens’”.

Sem dúvida, ambas as condições tratam mui oportunamente de um dos aspectos atuais do sacerdócio discutido com tanta veemência: se o celibato deveria ou não se tornar opcional. Na pesquisa do CERIS quase 45% dos que responderam concordaram que sim, enquanto quase 30% admitiram que o celibato era ou ainda é uma “fonte de crises pessoais”.

De um lado, Alberto estava convencido que o futuro do sacerdócio no Brasil em enfrentar os dilemas da vida moderna iria depender justamente de um esforço conjunto devidamente “assumido pelos próprios padres... *Eles* devem ser os sujeitos e protagonistas de sua própria renovação”. Mas será que não pode depender também de maiores mudanças institucionais, entre elas, tornar o celibato opcional? Como ele observou, padres que haviam apoiado este ponto de vista provavelmente se referiam a homens já casados poderem prestar serviços de padre. Se os entrevistados poderiam também defender seu próprio direito de se casar antes da ordenação, como é permitido em todas as igrejas orientais católicas em comunhão com a Sé de Pedro, foi infelizmente uma questão jamais investigada. Mas, já que a preocupação de Alberto era para a Igreja como um todo, seu ponto final não poderia ter sido mais esclarecedor: supõe-se que hoje existem em todo Brasil umas 70 mil comunidades católicas somente em áreas rurais; e sabe-se que existem menos de 17 mil padres no país inteiro.

\*

Será que a Igreja no Brasil vai poder e conseguir tomar um novo rumo?

Alberto acreditava que o Concílio Vaticano II indicava o caminho, mas ficou à deriva após sua conclusão. Enquanto ele reconhecia o impulso promissor da eleição do Papa João Paulo II em 1978 para revigorar a chamada do Concílio para a renovação, o pontificado de vinte e sete anos, o terceiro mais longo na história da Igreja, acabou centralizando como nunca todo o poder, as tomadas de decisão e a autoridade da igreja no próprio papado. Às vezes, isto foi usado positivamente no que diz respeito a problemas mundiais de paz e justiça, o reconhecimento dos erros passados da Igreja, sua reconciliação com outras crenças, e sua manifestação, acima de tudo, de solidariedade com as multidões famintas e pobres do mundo.

Porém, ficou seriamente em falta ao tratar, entre outras questões, dos problemas vitais para as sociedades avançadas, especialmente aquelas da Europa e da América do Norte, onde a descristianização, o materialismo abusivo e o domínio ferrenho do mercado se tornaram onipresentes e desumanizadores. Com relação à América Latina, o Brasil especialmente, havia sacrificado novas expressões de “ser Igreja”, compreendendo-as erroneamente como um inimigo ideológico comparável ao marxismo de estado, então predominante em todo o Leste Europeu. Alberto acreditou que, no futuro, o papado

deveria recorrer menos ao Direito Canônico e à apologética de antigamente e mais a “novas maneiras de pensar”, adotando-as e pondo-as em prática.

Mas, nos meses antes da eleição do Papa Bento XVI e sua própria morte (no dia 25 de dezembro de 2004, aos sessenta e sete anos), Alberto não estava tão otimista que o próximo papado iria, de fato, incentivar tal pensamento. Primeiro, a escolha iria provavelmente favorecer um pontificado de “transição” de um cardeal devidamente idoso, cujo mandato seria não mudar nada. Segundo, o candidato mais provável não viria do Terceiro Mundo e sim das fileiras da própria Cúria Romana, vários membros da qual têm selecionado a dedo não apenas a maioria dos bispos do mundo, mas também quase todos os cardeais habilitados a escolher um sucessor. Para um teólogo que considerou a sociologia uma ferramenta de análise útil, porém secundária, Alberto certamente acertou em cheio.

Será que ele também poderia prever a convocação de um Terceiro Concílio Ecumênico para estabelecer um novo rumo para os fiéis no mundo moderno? Na sua opinião, isso era simplesmente improvável de acontecer, seja com o atual, seja com o próximo pontificado.

\*

Interinamente, Alberto visualizou, então, qual tipo de comunidade católica viável?

A tal comunidade ele meramente se referiu aqui e ali, em vez de descrevê-la em detalhes. Mas, se eu tivesse que caracterizá-la em uma única frase – e correndo o risco de supersimplificar – considero a mais apta a “Cidade de Deus” de Santo Agostinho. Pois era uma comunidade onde as pessoas se comunicavam face-a-face (embora em outras instâncias, Alberto houvesse recomendado o uso de todas as mídias e tecnologias para anunciar a “Boa Nova”). Era, além disso, uma comunidade composta de pequenos grupos de fiéis, atravessando jurisdições paroquiais antigas e se reconstituindo em novas vizinhanças – de paisagens urbanas, profissões e amizade. E também, não haveria distinção nesses grupos, como São Paulo ordenou, entre judeus e gregos, homens e mulheres, escravos e pessoas livres.

Acima de tudo, a tarefa de evangelizar – transmitindo a palavra de Jesus para “dois terços do mundo de não-fiéis” e para as pessoas descrentes dos confins históricos originais da Igreja – como ele a via, é a responsabilidade de todos os homens – e todas as mulheres! Nada o convencia mais sobre esta “missão universal de todo fiel” do que sua leitura do Evangelho e a história da Igreja antiga – as duas fontes que o encantaram e sustentaram. Por isso, nas comunidades de Alberto, desaparecia a estrita separação de leigos e sacerdotes. O que prevalecia para todos eram simplesmente as palavras de Jesus. Ele teimava – do mesmo modo que Lutero e Calvino (e por isso foi cruelmente atacado) – que elas são a chave para amar ao próximo e alcançar a própria salvação.

De fato, como Alberto afirmou, a Igreja – na qual ele foi criado, cujas verdades ele ensinou, em cujos desafios ele acreditou (e que eram “os mais condizentes com

suas qualidades pessoais...) – era tudo”.

Porém, com o tempo, ele se convenceu que “a Igreja não é a referência suprema”, mas sim, na medida do possível, “é a grande tradição cristã, é a figura de Jesus e sua palavra que é referência.”

Como no caso do grande Papa João XXIII, que ele admirava e sobre quem escreveu, podemos dizer que a vida de Alberto como cristão foi “eloqüente em sua simplicidade” e exemplar em sua “imitação de Jesus”.

Tradução: Elvyn Marshall

## Depoimento<sup>2</sup>

Alberto Antoniazzi

*O que me levou à escolha, lá pelos meus 25 anos, do ministério presbiterial na Igreja Católica, e mesmo antes, nos estudos de filosofia, foi o fato de ter crescido num ambiente bastante religioso. As paróquias italianas – especialmente em Milão onde eu vivia – tinham um cuidado grande com a juventude. Todo domingo e também uma vez no mês, no meio da semana, era oferecido um espaço para diversão e esporte, mas também para aula de catequese. Tinha o cineminha, um ambiente muito simpático de acolhida de meninos e meninas; depois, de adolescentes e jovens da mesma idade.*

*Nesse ambiente eu recebi uma educação bastante marcada pela religião e entrei para a Ação Católica. A Ação Católica italiana era organizada por ramos que abrangiam de um lado rapazes, e do outro as moças, depois os homens adultos e as mulheres. Esse movimento mobilizava bastante porque dava um sentido à militância, ao trabalho em sociedade e nos fazia crer que poderíamos, de algum modo, transformar o mundo.*

*Hoje eu olho esse entusiasmo meio ingênuo com um sorriso, ou talvez com um pouco de ironia. a idéia que se pudesse transformar o mundo. Na verdade, o mundo é muito mais complexo do que imaginava um movimento de jovens católicos, bastante isolado no conjunto da sociedade. Mas de qualquer forma fomos educados a pensar numa presença ativa na sociedade, tanto do ponto de vista social e político, quanto do ponto de vista religioso.*

*Comecei portanto cedo na paróquia, e depois entrei na organização diocesana, logo após terminar o curso colegial, salvo engano, em 1956. A Ação Católica, no fundo, foi a reação da Igreja Católica, na segunda metade do século XIX ainda, ao fato de sentir-se marginalizada. Primeiro porque perdeu apoio das monarquias e dos estados europeus, se tornando depois de séculos isolada do poder político estabelecido. Isso significou ficar livre num certo sentido, mas com muito menos recursos do que anteriormente. Em segundo*

lugar, porque a nova situação demandava encontrar uma nova forma de presença na sociedade e essa presença deveria ser baseada na ação dos fiéis católicos, quando no passado a ação da igreja católica era substancialmente a das suas hierarquias, isto é, do Papa e Bispos, que eram quase todos ligados à nobreza e a relacionamentos estreitos com as monarquias, principados, etc.

Agora era o laicato católico, o povo católico é quem deveria agir. E essa ação era revestida de um aspecto social forte o que levou à politização, às vezes originando partidos políticos, o que não estava na idéia original.

Na Itália, como se sabe, o fascismo monopolizou a atuação política e social no período anterior à II Grande Guerra; houve então atritos e o Papa Pio XI orientou para certo recolhimento da Ação Católica que se restringiu por algum tempo ao ambiente paroquial.

Então nós recebemos, nos anos 50, essa Ação Católica, e Pio XII – lembro ainda com bastante clareza, embora fosse criança – estimulou os católicos, inclusive os jovens, a uma participação ativa nas eleições de 1948, que foram as eleições políticas decisivas, porque até então havia um governo provisório, promovido pelos chamados aliados (liderados pelos EUA) que ocuparam a Itália com os ingleses depois de libertá-la dos alemães.

Havia praticamente dois grandes blocos na disputa: a democracia cristã de inspiração católica, que o Papa apoiava, e a chamada frente popular, que era animada pelos comunistas e socialistas de esquerda. Nesse momento a Ação Católica se politizou bastante, depois houve um processo de distanciamento para voltar mais às finalidades específicas.

Dentro da democracia cristã, entre os anos 55 e 58, já na universidade, eu comecei – sob a influência dos colegas da Ação Católica – a nutrir simpatia pelo chamado centro-esquerda, que era uma novidade. Sabe-se que nos últimos anos da vida Pio XII, neste período a que me refiro, 54-58, tentou pressionar a democracia cristã para que escolhesse uma orientação de centro-direita; o contrário – uma orientação de centro-esquerda – era mal vista porque significava uma aliança de católicos e socialistas, os quais por sua vez estavam se afastando dos comunistas e tentando um governo que pudesse abrir caminho entre a opção mais conservadora e a mais radical, representada pelo comunismo.

Então, foi o centro-esquerda que de algum modo me sensibilizou ou me conscientizou politicamente. E num certo sentido até hoje eu me sinto mais ou menos nesta posição ou seja, como alguém que olha com certa simpatia para a esquerda, mais do que para direita, mas com uma inclinação para posições mais equilibradas, para posições não radicais, com a preocupação, sobretudo hoje, de não ficar vítima ou escravo de idéias que são de um século atrás. Mesmo referindo-me a discussões mais recentes, lá dos anos 70 e 80, dá para perceber que estamos numa sociedade muito diferente, que precisa de um pensamento político e atitudes político-culturais novas e, parte da esquerda tem dificuldade de encontrá-las. Por outro lado, escolher o chamado liberalismo me parece uma escolha não sensata e profundamente contrária aos princípios de justiça social que estão ligados à fé cristã e à doutrina da Igreja.

Como dizia, a partir de 56 participei da organização arquidiocesana da Ação Católica e fui redator do jornal quinzenal que os jovens tinham. Este jornal tinha certo peso

pois atingia cerca de 30 mil sócios da arquidiocese de Milão. Essa posição no jornal me permitiu contato com monsenhor Montini, que foi nomeado Arcebispo de Milão em 55, que promoveu a missão de Milão em 57, depois foi feito Cardeal por João XXIII no final de 58 e finalmente tornou-se o Papa Paulo VI em 1963.

Meu compromisso era muito forte com a Ação Católica, chegando a certa altura a tornar-me presidente diocesano dos jovens. Então, fazia muitas viagens ao interior porque Milão é uma Arquidiocese que hoje tem mais de 1000 paróquias, mas já na época tinha mais de 900. Nós mantínhamos associações em quase todas. É claro que eu não visitei 900 paróquias, mas nós promovíamos reuniões por áreas, que podiam abranger entre 15 e 30 paróquias. Era uma mobilização semelhante a dos partidos políticos.

Durante esses anos eu estava estudando filosofia na Universidade Católica de Milão e tive professores notáveis. Mas devo admitir que estudei pouco, pois os estudos naquele momento não eram a coisa mais importante da minha vida, depois adquiri uma razoável formação filosófica, mas terminei por me orientar mais para os estudos de teologia, em particular de História da Igreja, especialmente Antiga, e também o Novo Testamento, os livros bíblicos – me refiro aos evangelhos, como o de Paulo, por exemplo. Depois evolui para a sociologia religiosa, tentando entender a ação concreta da igreja contemporânea.

A decisão de entrar para o Seminário foi para mim uma decisão de continuar na Ação Católica, ou seja, eu tinha a consciência, na época bastante clara, de que, feliz ou infelizmente, a igreja era realmente conduzida pelos padres, pelo clero, e não pelos leigos. O laicato católico tinha uma posição na igreja que alguns chamavam de exército de reserva, uma espécie de segunda linha. De qualquer forma havia poucas oportunidades de aprofundamento da própria fé, pela teologia, permanecendo no laicato. Eu não tinha propriamente uma vocação sacerdotal. Não era daqueles que desde pequeno celebra missa fingindo ser padre, colocando uma cadeira com altar, com duas velas e um santinho. Não fui nunca muito sensibilizado por esse tipo de religiosidade. Também meu pai não me transmitiu essa postura devocional. Minha família era bastante religiosa, mas meu pai no fundo era uma pessoa de empenho político e não de apostolado religioso.

Já como padre também não foi muito fácil, porque a maioria dentre nós continua se portando como o clero de antigamente, não valoriza a comunidade cristã e não aceita aquilo que para mim foi o grande incentivo – tal como foi postulado no Concílio Vaticano II – a teologia que considera o povo de Deus como o verdadeiro protagonista, que insiste para que haja mais igualdade na Igreja do que hierarquia, para que haja mais fraternidade, mais compromisso.

O Concílio Vaticano II foi profundamente inovador no sentido de eclesiológico, ou seja, em termos de visão e concepção da Igreja, enquanto um Papa como Pio X, no início do século XX, afirmava: "A igreja é uma sociedade de desiguais. Tem os pastores e as ovelhas. As ovelhas só têm a obrigação de seguir os pastores". O Vaticano II afirma que a missão cristã, a missão de seguir o Evangelho, de torná-lo presente na sociedade é uma missão de todos os cristãos, sem distinção. Pelo batismo todos os cristãos participam de um sacerdócio comum, todos são chamados a prestar o culto a Deus e um serviço à sociedade em igual medida.

Nesse contexto, era fácil para mim conceber o ministério presbiterial como um ministério apostólico, como de fato aconteceu. Porque a Igreja tem, desde o século II, bispos, presbíteros e diáconos? Não só para celebrar missa e ministrar sacramentos, mas para servir a uma comunidade, para organizá-la. Para fazer com que toda a comunidade participe de uma vida cristã e toda ela atue dentro da sociedade.

Mas essa concepção, infelizmente, ainda hoje não prevalece porque a maioria dos padres acha que tem uma ótima relação com o laicato. Considera os leigos muito positivamente, como elementos próximos, vizinhos que colaboram e que o ajudam como os amigos mais importantes, muitas vezes até mais que os próprios colegas. Porém, quando pensam a igreja, pensam na hierarquia e não valorizam devidamente os leigos, deixando-os numa posição subordinada. Vejo aí uma contradição, pois os padres se preocupam em ser entendidos, em se comunicar, mas não se preocupam em escutar. Não se preocupam em colocar o outro no mesmo plano. Também acho, infelizmente, que os padres estão acostumados a serem aplaudidos e têm muitas vezes medo das críticas e do próprio povo. Em minha opinião eles têm medo de se abrir.

Uma outra dificuldade que eu tive foi a de aceitar – para ser padre – ter que usar uma batina toda preta e de ser uma pessoa marcada e diferente das outras. Por que diferente dos outros? Além da batina, o isolamento, o celibato. Essa figura do padre todo de preto, essa preocupação com a exterioridade, graças a Deus diminuiu muito com o Concílio Vaticano II. Já o celibato, eu aceitei porque não havia outro modo de ser padre, mas tendo 25 anos, já com alguma experiência afetiva - não falo de grandes ligações, mas de coisas talvez mais platônicas. Eu tive uma amizade profunda com uma moça universitária, um pouquinho mais jovem do que eu que também estudava filosofia na Católica de Milão. No fundo, esse foi o único grande sacrifício que eu tive que fazer para assumir o ministério presbiterial, renunciar à vida conjugal, renunciar à experiência de um amor humano mais exclusivo, mais pessoal. Para compensar com um pouco de otimismo, nossos formadores diziam: o padre vai amar todo mundo, vai se abrir a muitas amizades, muita fraternidade. O que em parte é verdade, mas não resolve totalmente o problema.

Em 1963 eu vim para o Brasil. Em Milão, nossa Ação Católica estava tentando partir para aquilo que também o Brasil adotou, mais ou menos na mesma época, a chamada Ação Católica Especializada, formando diversos movimentos de juventude católica: operária, estudantil secundária e universitária, juventude agrária e também juventude independente. Nós não chegamos a ter tantos ramos assim, mas nós tínhamos na Itália um bom movimento estudantil, no qual, como já mencionei, eu fui ativo. No final dos anos 50 ajudei a criar um movimento de jovens trabalhadores ao lado da Ação Católica paroquial. Então, tive dois convites para vir ao Brasil em 1961.

Na primeira vez, eu vim com mais cinco colegas. Éramos três rapazes e três moças do movimento estudantil católico de Milão convidados pelo movimento equivalente daqui, apoiado por irmãs italianas de uma escola católica de Belo Horizonte. Foi um contato rápido, ficamos uma semana em Belo Horizonte, demos um pulinho no Rio e voltamos. Em novembro de 61, o Congresso Internacional da Juventude Operária Católica (JOC) foi em

Petrópolis. Eu vim dessa vez, não como membro da JOC propriamente, mas como simpaticante que tinha ligação com o presidente da JOC internacional, Romeu Maione, um canadense de origem italiana. Eu era contato dele em Milão e ele estava interessado em abrir um caminho para a JOC na Itália. Eu fiquei então nesse Congresso e depois voltei a visitar Belo Horizonte. Fui também a Macapá para visitar os missionários do Pontifício Instituto das Missões Exteriores, cuja sede ficava em Milão. O projeto do Bispo de Macapá da época, Dom. Aristides Pirolano, era a construção de um hospital. Macapá não tinha nada, aliás na época tinha uma única casa de dois andares, que, salvo engano, era a casa do Bispo. Tinha 10 mil habitantes vivendo ao redor da fortaleza portuguesa antiga, mas construída por um arquiteto italiano.

De Macapá trouxe a primeira fotografia do terreno do futuro hospital, para o Doutor Marcelo Cândia. Hoje existe um processo de beatificação dele, porque foi um exemplo – um empresário que ajudava nas missões e que por razões familiares, mas também empresariais ficou muitos anos trabalhando na Itália, mas sempre ajudando Macapá. Construiu principalmente com seus próprios recursos, o Hospital São Camilo de Macapá, depois confiado aos padres Camilianos. Então, estes foram meus primeiros contatos com o Brasil.

Em Belo Horizonte, tinha encontrado Dom Serafim Pontes e o Bispo Dom João Resende Costa, e ambos deixaram claro que aceitariam seminaristas de qualquer parte do mundo, porque na época, salvo engano, a arquidiocese só tinha dez seminaristas, incluindo um holandês. No Seminário Maior eram cerca de oitenta. Parece um número expressivo, mas na época, os meninos entravam no seminário, estudavam o ginásio e depois saíam. A arquidiocese contava com poucas vocações e a cidade estava crescendo. Então eu vim em 1963 e ano seguinte vieram três estudantes de Milão. Fomos muito bem acolhidos. Inclusive, nos primeiros dias fiquei hospedado no palácio dos Bispos, conhecendo mais de perto Dom João e Dom Serafim.

Nos três primeiros anos fui seminarista no Seminário do Coração Eucarístico, construído por Dom Cabral, onde é o atual campus da PUC. Era um seminário amplo, de um lado ocupado pelo Seminário Menor, que chegou a ter quase duzentos meninos. Por não estar funcionando bem, foi desativado em 1964 e alugado para o Instituto Politécnico da Universidade Católica que estava nascendo. Do outro lado funcionava a Filosofia, a Teologia e depois um refeitório comum. Foi nesse ambiente mais ou menos fechado que vivi depois que cheguei, tínhamos um bom jardim e saíamos uma vez por mês, com uma licença fácil do chamado regente do nosso grupo, para darmos um passeio, fazer alguma compra mais simples.

Ali estudei teologia com alguns bons professores e destaque o padre Sérgio Palombo, recém formado na época, mas muito inteligente e cuidadoso com as aulas, e que já se baseava nos teólogos do Concílio, como por exemplo, Karl Rahner. Tinha um professor alemão de História da Igreja, muito culto. Tinha um outro padre de História da Igreja que vinha do Seminário de Mariana, o Cônego Terra, formado em Roma em Instituto Bíblico e que também dava aula de Bíblia. Quando preparava aula era excelente, quando não estava com vontade de dar aula contava anedotas, muito divertidas. No meu balanço, o ambiente foi positivo e comparado com o Seminário de Milão, eu diria até que o ensino superior aqui tinha um conteúdo melhor.

O Seminário foi advertido sobre o Golpe em 31 de março de 64, de uma forma absolutamente pacata. Eu acho que foi uma sorte eu não estar no momento envolvido com atividades externas, porque poderia ter sido exposto prematuramente a problemas maiores, já que a repressão contra ambientes católicos politizados foi bastante grande em Belo Horizonte. Havia uma politização muito forte entre os católicos influenciados por Jacques Maritain da Ação Francesa, sendo que alguns mais tarde se tornaram marxistas leninistas. Eles formaram um agrupamento denominado Ação Popular. Naquele momento a AP não era ainda marxista-leninista, mas somente um movimento político de expressão cristã, com tendência para a esquerda. Além da AP havia a politização dos jesuítas, que aqui, na época, eram muito conservadores. Foi nesse caldo de cultura que se criou a influência da TFP-Tradição, Família e Propriedade, movimento que acirrou o combate entre os católicos, criando uma situação de tensão nas cidades grandes.

Não acolhemos com entusiasmo a "revolução" como se autodenominava o golpe militar, porque havia um grupo de seminaristas já fortemente politizado, seminaristas que estudavam em Belo Horizonte, que vinham de vários lugares do País: Bahia, Paraná, São Paulo, Estado do Rio e tinha um cearense ligado à Arquidiocese de Nova Friburgo, que era um grande propagandista do jornal Brasil Urgente, do Frei Carlos Josafá, com posições muito radicais. Esse seminarista estava inclusive apoiando a formação de uma favela bem perto do Seminário, num terreno que hoje se chama Vila 31 de Março. Curiosamente, foi inicialmente batizado de Frei Carlos Josafá, mas só por algumas semanas. Quando veio o Golpe, os favelados prudentemente passaram para o nome 31 de março.

De qualquer forma não havia entusiasmo, mas sim um espírito crítico. E tive depois por duas ocasiões que reler o pronunciamento do arcebispo Dom João, no Diário Católico, que não é tão simpático à Revolução como alguns na ocasião acharam, principalmente os católicos mais radicais. Ele logo advertia que o perigo desse tipo de intervenção autoritária era o de abusar da autoridade com intenção pretensamente democrática, resvalando para um comportamento político de ditadura, o que de fato aconteceu, mostrando que tinha razão.

A primeira declaração do Episcopado, logo após o Golpe, serviu para mostrar uma certa divergência entre os dirigentes da CNBB. Dom Helder Câmara era mais crítico, outros mais a favor. No final, o texto elogiou a intervenção dos militares como algo positivo contra o comunismo. A revolução ajudou bispos mais conservadores a tirar de Dom Helder o controle da Conferência Episcopal. Ele não foi mais confirmado como Secretário Geral, se não me engano isso aconteceu na última sessão do Concílio, em Roma, em 1965, quando houve eleição da nova presidência e foi eleito presidente Dom Agnelo Rossi, que depois foi feito Cardeal. Como Secretário Geral entrou Dom José Gonçalves.

Com isso, as relações com os militares e a hierarquia da Igreja se mantiveram boas, sacrificados foram os leigos católicos, em particular os jovens da JOC ou da AP, que se sentiram não só abandonados, mas quase perseguidos pela Igreja. Em minha opinião os bispos subestimaram a importância desses movimentos – concluindo que os jovens são sempre muito radicais e exagerados – e praticamente encerraram a Ação Católica, retirando todo o apoio. Isso não significa que esse pessoal não tenha continuado a trabalhar tentando se organizar de algum modo. Algumas congregações religiosas, por exemplo o Seminário

Dominicano, em São Paulo, procuraram dar apoio a alguns dos movimentos de oposição ao regime, mesmo movimentos de raiz não cristã como o do Marighela.

Aqui em BH isso não foi possível, pois era um lugar bastante visado pelos contrastes entre tendências; a cidade era pequena e todo mundo se conhecia, os pequenos núcleos que surgiram foram esmagados muito rapidamente. 1968 foi um ano de ebulição, de revolução muito grande em todos os campos. A própria disciplina eclesiástica estava se desfazendo, pois havia muitas crises pessoais e internas. E esse pessoal mais ativista pensou que poderia organizar facilmente greves na cidade, na indústria, como em São Paulo, Osasco, Santo André e assim por diante. Agiram tão abertamente que a polícia os prendeu ainda antes mesmo de começarem a greve. E foi aí, não sei bem exatamente que coisas graves começaram a acontecer. Algumas figuras do exército começaram a tomar decisões por conta própria e um grupo liderado por um coronel, seu nome era Mota, resolveu prender três padres assuncionistas franceses, que estavam na paróquia do Horto, com um diácono brasileiro que inclusive veio a se tornar padre e recentemente foi nomeado Bispo em Juazeiro, na Bahia, José Geraldo da Cruz.

Essa prisão, cerca de 20 dias antes do AI-5, era um sinal de por onde caminhava a política ou a vontade do Exército. Os padres franceses foram presos e sofreram diversas formas de agressão e de pressão psicológicas, creio que também agressão física. Antes do AI-5, a imprensa tinha certa liberdade. De qualquer forma, Dom. João estava viajando e Dom Serafim reuniu o Conselho Presbiteral e resolveu fazer uma homilia que foi lida em todas as igrejas, se não me engano, no dia 1º de dezembro. Depois Dom João fez outra homilia no dia 7 de dezembro, que também foi lida em todas as igrejas. Nesta homilia, Dom João dizia que sabia, por fonte certa, que os padres tinham sido vítimas de tortura e então apelava à honra do exército brasileiro para que fatos desse tipo não se repetissem. Pedia, ainda, a libertação dos padres.

Aí foi veio o AI-5 e diminuiu a possibilidade de defesa. Eu, que já estava há três anos sem ir à Itália, tinha me programado e viajei, creio que no dia 28 de dezembro, depois do Natal, com a intenção de voltar no final de janeiro. Quando estava no avião de BH para o Rio, abro o jornal O Globo e vejo uma carta de uma página inteira de um padre em BH que acusa o nosso Instituto de Filosofia de heresia. E era um professor do Instituto, embora não assinasse a carta. Acusava o Instituto de ser um lugar que estava sendo dominado por uma tendência marxista ou, de qualquer forma, demasiadamente progressista. Seu nome era Orlando Machado. O mais triste da história é que não foi o Padre Machado a passar a carta ao jornal e ao exército, mas Dom José Gonçalves, que era bispo da CNBB. Por esse e outros fatos, você pode imaginar o clima de desconfiança que se instalou no seio da Igreja.

Na Itália eu fui a Roma e, pelo fato de eu conhecer o Papa – mesmo de longe – tive contato com a Secretaria de Estado que me informou que o Papa tinha feito um gesto de apoio aos padres franceses, enviando uma mensagem e uma espécie de donativo para eles. O Vaticano estava seguindo com apreensão as coisas. O fato é que, logo em seguida o Primeiro Exército nomeou uma comissão e iniciou inquérito policial militar independente, excluindo os oficiais de BH. Foi comandado pelo Coronel Euclides Figueiredo Filho, irmão do futuro presidente da República, João Batista Figueiredo.

Na prática quem conduzia era um tenente-coronel cujo nome agora não me lembro, com o qual eu tive uma espécie de sessão de interrogatório, uma conversa bastante longa e até bastante amigável. Depois, um capelão militar me fez ler um dos relatórios de Inquérito Policial Militar, porque aquilo se desdobrou primeiro em um IPM contra a JOC, que não foi para frente, depois contra o Instituto de Filosofia e Teologia, que também não foi para frente, e outro ainda contra os que tinham assinado um manifesto em março de 68, ou seja, muitos meses antes, protestando contra a morte do estudante Edson Luis, no Rio de Janeiro. Esse manifesto estava assinado, e além do mais o Exército encontrou no convento dos Dominicanos um texto original que foi corrigido, no sentido de tornar mais incisivas as críticas. Texto que vários padres, eu inclusive, do seminário tínhamos assinado.

Éramos 34 e como não conseguiram reconhecer a assinatura de um, ficaram 33 processados. O processo durou cinco anos e finalmente fomos absolvidos pelo Tribunal Militar de Juiz de Fora. Quer dizer, o Exército nos manteve sob controle por um período bastante grande.

Saímos da situação graças aos professores que se uniram e que fizeram uma defesa argumentada do Instituto, publicada por uma revista da Editora Vozes, católica. O fato de termos sido presos e atacados antes do AI-5 nos ajudou a não sepultar a nossa defesa dentro da Igreja onde a tomada de consciência desses problemas foi aumentando. Em 1973 havia a celebração dos 25 anos da data da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Nessa ocasião, o Nordeste, com Dom Helder na liderança, então Arcebispo de Recife, publicou a carta "Eu ouvi os clamores do meu povo", que se queixava do sofrimento que estava sendo impingido à população. Em Goiânia saiu também um documento dos bispos bastante combativo. Aqui em Minas, Dom Geraldo Moraes, de Juiz Fora, que não era um progressista, estava convencido de que deveria fazer uma carta consistente sobre os Direitos Humanos. Mas não conseguiu a aprovação da maioria do episcopado.

Então, em 1976 as coisas se precipitaram com o seqüestro de Dom Adriano Hipólito, que foi deixado nu, pintado de vermelho, no Rio. E o carro dele, queimado, foi deixado na frente da CNBB. Ocorreu o assassinato do padre João Bosco, que estava visitando uma delegacia no interior de Mato Grosso ou Goiás. Esses fatos provocaram na Comissão Representativa da CNBB, em outubro de 1976, uma declaração muito incisiva, muito forte. A Assembléia dos Bispos que se reuniu em abril seguinte resolveu então publicar um documento de crítica à ditadura e de clara declaração a favor da redemocratização, que foi o documento "Exigências Cristãs de Uma Ordem Política".

A partir daí, inclusive dentro da Igreja – pelo menos dentro da CNBB – os dirigentes voltaram a ser uma tendência progressista, porque depois que D. Helder foi demitido, foi eleito Dom Aloísio Lorscheider, uma espécie de nome de consenso. Daí evoluiu-se aos poucos para posições mais progressistas ainda com a eleição em 1979 do secretário geral da CNBB, Dom Luciano Mendes de Almeida, que também estava decidido a combater pela democracia. Era muito ativo, tinha um irmão que entendia bastante de ciência política, o Cândido Mendes, e aí se tornou mais clara a posição da Igreja.

Os meus contatos com a CNBB, com a qual colaborei durante anos, começaram a

partir do Seminário. Como eu era um dos formadores do Seminário, comecei a ir aos encontros de Itaici e aí adquiri certa confiança do Secretário Geral da época, que era o padre Raimundo Caramuru de Barros. Também simpatizei com ele e comecei a deslizar do Seminário para a área dos Presbíteros, e de planejamento pastoral.

Devo nessa altura dizer, com franqueza, mas também com certa tranqüilidade: os mineiros têm certa tendência a valorizar quem vem de fora, mas também é uma forma de eles ficarem mais atrás e ver se vai dar certo, se der tudo bem, se não, paciência. E aí queimar alguém que não era de Minas Gerais, como eu, não tinha problema. Então eu fui um pouco usado para fazer o papel do teólogo meio progressista que acompanha os Bispos de Minas Gerais que não eram muito progressistas. Inclusive lembro das perguntas de Dom Sigaud que eram bastante difíceis de serem respondidas, eu precisava usar de muito tato. Mas por outro lado havia alguns bispos, em particular um bispo alemão de Januária, que me ajudava, porque era um muito bom conhecedor de Direito Canônico, e como bom alemão, muito legalista. Então, utilizávamos sempre um argumento de autoridade, pois o que o Papa afirmou, o que o Concílio afirmou, o que está na lei da Igreja, isso não se discute. E criticava os Bispos mais conservadores a partir dessa posição, de plena legalidade. Então não foi tão difícil, mas eu me envolvi bastante na preparação do Sínodo dos Bispos de 1971, e nas discussões promovidas pela CNBB entre os padres antes, em 1969, preparando o Seminário dos Bispos, e propondo reformas para o Sínodo, e que, aliás, não foram feitas.

Estavam em discussão a agregação de homens casados, o estabelecimento de um sistema de remuneração do clero mais igualitário, de modo que não houvesse clérigos pobres e ricos, mas uma garantia mínima e modesta para todo mundo. Propúnhamos também uma participação dos presbíteros no governo da arquidiocese, na eleição dos bispos, etc. Tudo isso foi muito discutido entre 69 e 72. Eu acabei sendo eleito como representante dos presbíteros de Minas na Comissão Nacional do Clero, que a CNBB estava criando naqueles anos, e que funcionou a primeira vez na Assembléia de 1971, a primeira assembléia dos bispos da qual eu participei integralmente.

Foi nessa assembléia que o pessoal da CNBB, num setor chamado Vocações e Ministérios do Seminário de Padres, me envolveu e então comecei a ir uma vez por mês ao Rio de Janeiro, à sede da CNBB, para participar das reuniões de trabalho, executivas, e depois me associei ao Instituto Nacional de Pastoral, que a CNBB havia fundado. Era um lugar interessante porque havia gente do Rio, de Belo Horizonte, São Paulo e Petrópolis. O Sul e o Nordeste não vinham porque a viagem era cara demais. Mas era uma rede de informação, no momento em que havia uma censura muito grande, e era uma forma de amadurecer uma posição da Igreja diante dos fatos. E se tornou também um centro de reflexão, de troca de informações por grupos seletos, por exemplo dos jesuítas, como o Padre Libânio. Dos Franciscanos, tinha o Leonardo Boff ou Frei Antonio Mozer, professor de Teologia Moral. Alguns outros como frei Bernadino Leers, franciscano daqui, padre Cleto Caliman, salesiano também daqui, Márcio Fabri, redentorista de São Paulo, o Padre Rava, jesuíta de origem eslovaca ou tcheca, que trabalhava na PUC do Rio. Era um grupo bastante interessante e para mim foi uma experiência muito positiva. Participavam ainda

dois sociólogos da religião de certo peso, o padre Gregory, hoje bispo, e o Pedro R. de Oliveira, hoje professor doutor de Ciência da Religião, em Brasília.

Este Instituto ajudou depois a CNBB a formular as suas orientações pastorais. Porque o plano pastoral de 1965 a 70 era no fundo uma criação de Dom Helder, e de 70 a 75 era fruto das idéias do Concílio traduzidas pelo padre Raimundo Caramuru de Barros. Depois dessa data, sobretudo a partir de 1979 é que se retomou a formulação de diretrizes pastorais para a Igreja do Brasil, e com a preparação da Assembléia Episcopal Latino-americana de Puebla, emergiu claramente uma orientação mais progressista, em que se falou mais abertamente de evangelização libertadora. Entre 1977 e 1981, temos os anos de maior afirmação da Teologia da Libertação, tanto entre os teólogos no Seminário, como na CNBB. Depois houve certo desgaste, assinalado em particular, pelas duas intervenções romanas de 1984 e 86, duas instruções do Cardeal Ratzinger e o pessoal da Congregação para a Doutrina da Fé, que veio colocar limites muito sérios à atuação dos que se inscrevem na perspectiva da Teologia da Libertação.

Bem, tudo isso aconteceu já no contexto do novo papado – de João Paulo II – eleito como alguém que no fundo era o ideal para combater o comunismo, que parecia uma realidade destinada ainda a durar ainda muito. Creio que numa primeira fase o Papa interpretou a sua missão como sendo de defender a liberdade religiosa e manter livre a igreja nos países comunistas. Combater o comunismo era parte da agenda, mas como sempre, não de forma tão aberta, tão frontal. E com isso eu creio que num certo sentido a América Latina foi sacrificada. Neste momento na América Latina havia uma utopia que, eu creio, era uma utopia baseada em uma percepção não correta da realidade. Uma utopia que levou Leonardo Boff, Clodovis Boff, Frei Beto e mais alguns teólogos católicos a visitar a União Soviética, a China, a ter contato com Cuba no final dos anos 80 ainda, ou um pouco antes, quando o comunismo estava desmoronando.

Mas eles estavam todos impressionados com a hipótese de que na América Latina fosse possível uma aliança católico-marxista, quer dizer, partiam da idéia de que os marxistas tinham uma teoria política, e os católicos tinham o povo e o conhecimento da alma popular; então o raciocínio era, se nós nos juntarmos, nós reviraremos a situação, nós finalmente faremos uma América Latina mais independente, mais democrática, mais popular. Esse sonho utópico não se baseava sobre um fundamento sólido, mas contrastava em cheio com o ponto de vista do Papa naquele momento. Por isso, eu creio que as medidas tomadas contra a Teologia da Libertação, ou a reação de Roma ao comportamento do Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns – provocaram uma dificuldade suplementar para a Igreja da América Latina.

A política de Roma em relação ao Brasil se traduziu mais no cuidado na escolha dos Bispos, no sentido de reforçar o predomínio conservador, que nunca fora muito grande. Na atualidade, é uma presença bastante expressiva, mas não tão forte como na Argentina, na Colômbia e no México. Só a Guatemala, um pouquinho o Chile, se salvaram e mantiveram certo espírito da Teologia da Libertação.

Voltando um pouco à minha própria trajetória, além de atuar na formação de padres, fui convidado por Dom Serafim a atuar na Universidade Católica (PUC-MG), que teve,

como a maioria das universidades brasileiras, notável expansão nos anos 70. Passei a integrar uma equipe de quatro professores que dirigiam o ciclo básico de filosofia, que era oferecido a todos os alunos da Universidade. Eu assumi como chefe do departamento de Filosofia e Teologia, que estava antes com o Padre Sérgio Palombo. Fiquei 10 anos trabalhando nisso, só nos anos entre 77 e 87 é que trabalhei também para o Instituto de Pastoral e para a CNBB.

Com a democratização do País e com a Igreja tendo que atuar em um contexto diferente tanto em termos nacionais quanto internacionais, eu procuro dirigir na atualidade a minha reflexão para alguns temas que considero chaves. O diálogo inter-religioso é um dos grandes temas. Um segundo é o tema da justiça social, do desenvolvimento dos países e a superação da fome. O terceiro problema diz respeito à própria Igreja, ao fato de que o Papado deixa em aberto os problemas internos da Instituição, no sentido da centralização e descentralização – e isso implica em operar com maior ou menor diálogo com as culturas nacionais. O quarto problema é esse subjetivismo religioso que se observa hoje em dia, e que é um forte sinal de que as pessoas querem alguma coisa palpável, literalmente experimental e emocional, e não têm muita paciência de ir além.

Nessa experimentação há uma grande influência dos meios de comunicação social, que é uma arma de dois gumes, pois ajuda de um lado, mas atrapalha do outro. Porque se de um lado aumenta a intercomunicação, também está tornando as pessoas muito mais incapazes de construir a sua identidade.

Eu ficaria feliz se o próximo Papa fosse uma pessoa bastante idosa, mas que tivesse a sabedoria de permitir mais diálogo, mais debate na Igreja, como uma etapa de transição necessária para podermos pensar em termos mais progressistas, mais modernos. Quando se fala de igreja católica no Brasil, o mesmo valendo para as igrejas evangélicas, é preciso usar o plural. Nós estamos diante de muitas igrejas. Realmente, existe uma fragmentação do mundo religioso.

Segundo o Censo de 2000, igrejas como a Assembléia de Deus, por exemplo – que se baseia sobre tudo em comunidades pequenas e pobres – tem mais de oito milhões de adeptos. A Igreja Universal do Reino de Deus tem canal de televisão próprio e dois milhões de adeptos. A Congregação Cristã do Brasil, que é talvez mais pobre e mais rural, tem quatro milhões de adeptos. São estilos muito diferentes de atuação. Algumas dessas Igrejas apostam muito na política. E apostam de uma forma que, infelizmente, eu julgo imprópria. Não por ser igreja evangélica, mas por ser uma forma política clientelista. Evidentemente não são só os evangélicos que atuam dessa forma, mas me parece que entre as igrejas evangélicas vai predominando uma idéia de uma política feita em busca do poder, em que a expressão cristã desapareceu.

Quando vejo as bancadas evangélicas me dá a impressão de que se repete a posição de certas pessoas da Igreja Católica há 80 anos atrás, quando ela queria os capelães católicos no exército e as aulas de religião católica nas escolas públicas, mas não se preocupava com a justiça social. Eu acho que não são formas muito progressistas.

Não estou defendendo uma ação apolítica. O fato de os católicos terem apoiado, por

exemplo, um partido como o PT, me refiro aos militantes, sobretudo vindos da JOC, dos sindicatos, da Ação Católica, eu acho que é um fato mais positivo, porque é um partido pelo menos certamente mais moderno, mais democrático, mesmo tendo seus defeitos, e mesmo que não tenha sempre pessoal preparado e adequado para assumir cargos de maior responsabilidade.

Posso prever que haverá certa expansão da igreja evangélica, mas como todos os fenômenos que têm uma expansão rápida, ela vai tender a cair ou diminuir. Também porque isso provoca uma reação no ponto de vista católico, no sentido de animar, de dignificar, de motivar mais as pessoas.

Às vezes me ocorre que as pessoas não se dão conta de que também a Igreja Católica mudou muito. Nas cidades – onde hoje se concentra o maior número de indivíduos e onde aumenta o fenômeno da conversão a outras religiões e até mesmo onde aumenta as pessoas sem religião, os católicos devem fazer escolhas claras. Para permanecerem católicos precisam inclusive assumir conscientemente – com o mínimo de decisão pessoal – a condição de católico. Também seria bom assumirem uma atividade efetiva dentro da Igreja Católica.

As pesquisas das eleições de 1994, em que os professores da USP, Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi pediram para acrescentar perguntas sobre religião aos eleitores interrogados, distinguiram diferentes tendências entre os católicos tradicionais, os que pertenciam a comunidades de base, os que pertenciam a organizações carismáticas e outros movimentos. Então descobriram que 14% da população brasileira — que na época era de 100 milhões — ou seja, 14 milhões de brasileiros em idade de votar pertenciam ou a comunidades de base ou a movimentos católicos. Esse número não é muito diferente do número dos católicos que vai às igrejas.

O IBGE em 2000 já encontrou 7% de brasileiros se declarando sem religião nenhuma, e esse número é maior nas periferias mais pobres, mais abandonadas. Nós brincamos que além dos sem-casa, sem-terra e sem-emprego, agora tem também os sem-religião. Mas é um sinal de empobrecimento, e de não ter nem disponibilidade, nem tempo talvez, para pensar em cultivar uma prática religiosa. Em minha opinião vai aumentar tanto o número dos sem religião quanto daqueles que farão uma opção pessoal por uma determinada religião.

Olhando para a minha vida, e agora chegando ao final deste depoimento, de fato achei que o trabalho da Igreja ao qual me dediquei era o caminho mais condizente com as minhas qualidades pessoais. Eu poderia talvez, ter feito uma escolha diferente, como meu irmão, que se tornou sindicalista. Em certo sentido, uma escolha mais corajosa, pois não precisa se apoiar numa instituição como a Igreja – o que implica em certo sacrifício, certa obediência, mas também em contar com certa estrutura. Entrar por exemplo num trabalho de tipo sindical-político significa mais liberdade pessoal, mas também, no fundo, maior risco, contar apenas com as suas próprias forças.

De qualquer forma eu não coloco a Igreja como a referência suprema, para mim a referência maior é Jesus Cristo e o Evangelho. Creio que a minha geração de católicos é acusada às vezes de ter se protestantizado e evidentemente há um exagero nisso. O que ocorreu é que nós nos tornamos mais atentos à palavra de Deus, à Bíblia, à palavra do Evangelho. Assim, minha referência maior é a grande tradição cristã, tendo Cristo como grande inspiração, como Mestre.

## Ação e pensamento em Alberto Antoniazzi: a Igreja no mundo, com ele solidária

Catherine Iffly

Não pretendo nestas poucas paginas apresentar um pensamento tão rico e tão complexo como o de Alberto Antoniazzi. Este artigo quer ser um convite à leitura, que poderá ser completado com a bibliografia no fim deste dossiê. O padre Alberto foi – de modo indissociável – homem de Igreja, teólogo e analista penetrante das realidades religiosas brasileiras, assim como um formador. Estrangeiro abraçoado, italiano *made in Brazil*,<sup>3</sup> ele marcou, à sua maneira, o catolicismo brasileiro tanto por suas idéias como pela sua ação.

\*

Foi para ser homem de ação e católico engajado que Alberto Antoniazzi foi também homem de pensamento. Para ele, não existe pensamento frutífero sem análise crítica da situação social – o conhecimento das “condições reais e atuais da sociedade e da cultura” e um olhar crítico eram para ele uma exigência. Essa é a razão da importância que dava à filosofia<sup>4</sup>, concebida como reflexão radical, rigorosa e universal<sup>5</sup>, ante contribuições parciais, e de seu pendor para as ciências sociais<sup>6</sup> e para as pesquisas empíricas, das quais é leitor assíduo e sagaz. Certamente sua ironia era outra forma daquele olhar, ao mesmo tempo crítico e jovial...

Em um tempo em que presenciamos – ante as mudanças rápidas do mundo atual – a fragmentação do saber, dos saberes instrumentalizados e a prevalência aparente de lógicas econômicas sobre o político, é preciso ter a “ousadia de pensar o conjunto”. Falta “uma reflexão crítica mais profunda sobre a sociedade atual”<sup>7</sup>, particularmente no mundo cristão. Enquanto estão ausentes os intelectuais cristãos, a Igreja, cuja doutrina social foi formulada no fim do século XIX, precisa ainda forjar uma “nova doutrina social” para responder à amplitude das mudanças<sup>8</sup>. O discurso da Teologia da Libertação, que teve seu apogeu no fim dos anos 70 e início dos anos 80, não é mais adequado para a compreensão da sociedade atual. “Não que os problemas não existam. Nesse sentido a Teologia da Libertação é mais necessária que no passado, mas ela deve partir de análises e de argumentações diferentes”<sup>9</sup>.

Em seus escritos, é marcante sua recusa das simplificações, das explicações ou de conceitos apressadamente generalizados<sup>10</sup>, ligada a um rigor extremo. Tome-se por exemplo a crítica da dicotomia urbano/rural sobre a qual apoiam-se suas análises relativas às transformações dos universos religiosos no Brasil:

Uma segunda distinção deve ser considerada, mesmo porque é hoje comum a queixa de que a pastoral católica seria predominantemente

rural, enquanto a população brasileira estaria tornando-se majoritariamente urbana (...). Na realidade, (...) não se deve aceitar facilmente os conceitos de "rural" ou de "urbano" como universais e absolutamente válidos. Nem há "leis" rigorosas que regulem a passagem do "rural" ao "urbano". O que é necessário é investigar histórica e empiricamente os fatos e as diversas situações.

No caso brasileiro, em particular, é preciso estar atentos à velocidade do processo de urbanização (...). Uma das conseqüências é que muitos dos atuais habitantes das cidades nasceram no campo e estão marcados por uma mentalidade rural, que provavelmente não será conservada pelas novas gerações.

A influência da origem rural ou urbana é evidente também no campo religioso. (...)

Em razão dessa situação e da pouca homogeneidade da realidade urbana, a que já nos referimos, talvez não seja correto falar em *pastoral urbana*. Mais apropriado será falar em "*pastoral na cidade*". Mesmo assim, pode-se tentar apontar – como estímulo à reflexão e à verificação empírica, não como princípios absolutos – algumas tendências que caracterizam "rural" e "urbano" (...)<sup>11</sup>

Os temas de trabalho de Alberto Antoniazzi são os mais variados, notadamente no campo da teologia, dos estudos bíblicos, da sociologia e da história das religiões, para mencionar apenas a parte visível de sua produção intelectual (ver abaixo). Os temas analisados vão, por exemplo, de uma série de estudos sobre a teologia protestante à questão da aculturação da fé, passando pelo tema da morte, ou das mulheres e da ordenação sacerdotal. Todavia, seja qual for o suporte ou o estilo escolhido (obras, artigos científicos, conferências mais tarde publicadas, como o depoimento apresentado neste número de *Religião e Sociedade*, artigos dirigidos a um público mais amplo<sup>12</sup>), encontramos em meio a essa diversidade uma continuidade e também, em graus variados<sup>13</sup>, uma voz, uma *presença*, aquilo que o escritor Julien Gracq chamava de acolhida ao leitor: "A leitura de uma obra literária não é apenas, de um espírito para outro espírito, o transvasar de um complexo organizado de idéias e de imagens, (...) é também, todo ao longo de uma visita integralmente regulada, (...) a acolhida ao leitor de *alguém*". Opõe à acolhida soberba e desdenhosa de um Hugo, no limiar de um de seus livros, ou à acolhida de um Malraux, "que parece sempre estar irritado e como que impaciente por dirigir-se a alguém tão pouco inteligente como o leitor", o encanto de outro – em termos que poderiam igualmente referir-se aos textos de Alberto Antoniazzi: "uma gentileza de acolhida simples e cordial, uma espécie de vivacidade (...) discretamente fraterna, que nunca insiste e parece sempre pronta, se

o leitor quiser, a deixar que a esqueçam" (Gracq, *En lisant en écrivant*).

Alguns livros de A. Antoniazzi tornaram-se referência, como, no campo da teologia dos ministérios, *Os ministérios na Igreja, hoje*, um "clássico" publicado em 1975, com o qual trabalharam muitos formadores. Considerados do ponto de vista das ciências sociais das religiões, esses textos nos proporcionam uma análise das práticas religiosas, das transformações do campo religioso brasileiro e particularmente do catolicismo em meio urbano. Por outro lado, várias dessas obras abordam uma história e uma sociologia da Igreja brasileira, dos sacerdotes (que se constituem em um dos temas mais sistematicamente analisados por A. Antoniazzi do fim dos anos 60 a nossos dias, sob seus diferentes aspectos – contribuição tanto mais essencial na medida em que diz respeito a um assunto pouco pesquisado), estudos sobre a CNBB (eleições, organismos, planejamento pastoral), as universidades católicas no Brasil<sup>14</sup>, os conselhos presbiteriais, os sínodos continentais ou universais, os cardeais nomeados por João Paulo II, a Igreja local de Belo Horizonte... A bibliografia apresentada neste número pode ser um instrumento para explorar essa obra.

Mas além de um recorte disciplinar que pode parecer um pouco artificial (tanto mais que A. Antoniazzi pregava e praticava a interdisciplinaridade), é necessário enfatizar a unidade de pensamento e a permanência de certos questionamentos e de problemáticas comuns a esses textos de campos diferentes (veja-se uma coleção teológica da Editora Vozes, *Cadernos do ISER*, etc.), tanto nas obras de teologia prática ou nos documentos de pastoral<sup>15</sup>, como nos textos de história ou de sociologia das religiões. Remetem a algumas preocupações essenciais do autor, pois interesses teóricos e interesses práticos estão estreitamente ligados.

O pensamento de Alberto Antoniazzi é marcado pelas idéias do Concílio Vaticano II, em particular por sua eclesiologia, que representa uma verdadeira "revolução copernicana"<sup>16</sup>. Uma das conseqüências dessa revolução foi, nos anos seguintes, a contestação da oposição entre sacerdócio e laicato e o desenvolvimento de uma "teologia dos ministérios" que descreve melhor a Igreja em termos de comunidade e de carismas/ministérios. A. Antoniazzi enfatiza as diferentes dimensões do ministério, não só litúrgico mas profético – especialmente quanto ao *ministério ordenado*. Por esta razão, a preocupação pastoral, a preocupação pela evangelização, assume em seu pensamento diferentes aspectos indissociáveis: por um lado, a questão das conseqüências das transformações ligadas à cultura moderna, urbana, pelas maneiras de crer e pela ação da Igreja é uma linha mestra de sua reflexão (aculturação da fé; necessidade de substituir à visão "tridentina" – institucional e jurídica – da pastoral uma concepção que parta da subjetividade e da aceitação do pluralismo...). Por outro lado, essas concepções teológicas (a insistência na co-responsabilidade de todos os leigos na evangelização e na missão apostólica do sacerdote, *testemunha*<sup>17</sup>, muitas vezes negligenciada...) inervam seus diferentes escritos e orientam a interpretação dos resultados do último censo do IBGE.

Como Alberto Antoniazzi via o catolicismo neste início do século XXI? Uma

dupla percepção anima seu pensamento: por um lado, a fé no dinamismo interno da Igreja, que a impele a uma renovação permanente, na sua forte criatividade, na sua inventividade; por outro lado, a constatação do pastor ou do formador de sacerdotes da “inadequação” das estruturas eclesiais, “velhas”, e “que pouco mudaram entre 1969 e nossos dias, apesar dos esforços realizados”<sup>18</sup>. Também, com demasiada frequência, a pastoral, as práticas dos sacerdotes e a administração dos sacramentos continuam impregnadas pela mentalidade *tridentina*. A. Antoniazzi nos convida a distinguir, na análise dos fatores das transformações religiosas registradas pelas pesquisas (a erosão do catolicismo, a progressão das igrejas pentecostais e dos sem religião – estes, segundo o censo de IBGE de 2000 o terceiro grupo numericamente, depois de católicos e evangélicos), vários tipos de causalidade: as transformações culturais (secularização, individualismo, subjetivismo...) não explicam diretamente a erosão do catolicismo, já que outras religiões, confrontadas com as mesmas mudanças, mantêm-se ou estão em expansão. Entre as causas, é preciso examinar a resposta ou a falta de resposta da Igreja às mudanças: “*Eles abandonaram as Igrejas, ou as Igrejas também os abandonaram?*”<sup>19</sup>. Existe uma continuidade dos questionamentos no pensamento de Alberto Antoniazzi, e sua elaboração é renovada, em permanente progresso a partir do mesmo fio incessantemente tecido. Assim, a questão das conseqüências das transformações ligadas à sociedade moderna urbana, quanto às práticas religiosas e quanto à Igreja, é vista com olhar oblíquo em razão da abordagem territorial, que permite precisar alguns aspectos: ela mostra a defasagem que existe entre, por um lado, as evoluções demográficas dentro do território brasileiro (migrações), e por outro lado, a estratégia da Igreja no espaço e na repartição de seus recursos humanos e materiais. Os sacerdotes à frente de paróquias excessivamente povoadas estão concentrados em trabalho rotineiro, sacramental e somente junto aos praticantes, em prejuízo de sua missão. De maneira mais fundamental – diz Alberto Antoniazzi, em um texto que convida a uma reflexão sobre a organização territorial da Igreja – é preciso questionar a pertinência de modelos fundamentados na comunidade como célula de base dessa organização: “devemos nos questionar sobre a pertinência – no contexto atual – de esquemas de pensamento teológico-pastorais dos anos 40, 50, 60..., que valorizam o conceito de comunidade, tão pouco adequado ao mundo urbano. A nossa própria sociologia pastoral utilizou por demasiado tempo a idéia de *pertença* (ou melhor: *appartenance*) supondo – evidentemente – que o único modo de ser “religioso” era de pertencer a uma instituição (ou comunidade) eclesial ou religiosa.”<sup>20</sup> Uma das conseqüências desse questionamento, como mostra o mesmo texto, tem a ver com a análise das práticas religiosas, muitas vezes concebidas segundo um modelo de círculos concêntricos, de maior ou menor afastamento em relação à instituição.

\*

Essa reflexão não pode ser separada da ação de Alberto Antoniazzi no seio da Igreja católica. Sacerdote da diocese de Belo Horizonte, assumiu ali a partir dos anos

60 diversos encargos, na formação sacerdotal (como professor e mais tarde reitor do seminário), na universidade (como professor e como diretor da Faculdade de Filosofia e de Teologia da PUC Minas, e como vice-reitor dessa universidade nos anos 90), na pastoral (acumulando, a partir de 1990, as funções de coordenador da pastoral diocesana e de secretário executivo do projeto “Construir a Esperança”). Foi muito ativo na ABESC (Associação Brasileira de Escolas Superiores Católicas), na Comissão Nacional do Clero, e na OSIB (Organização dos Seminários e Institutos Filosófico-Teológicos do Brasil, que presidiu), tendo igualmente sido co-fundador de várias instituições, como a SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) da qual virá a ser secretário, e como o Instituto para o Desenvolvimento Humano Sustentável, que trabalha com o PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) no Brasil e com vários atores sociais.

Sua vida esteve estreitamente ligada à vida da CNBB durante cerca de quatro décadas, época em que as mais belas páginas de sua história foram escritas. No fim do Concílio Vaticano II, o episcopado brasileiro havia aprovado um plano visando a implantar os benefícios do Concílio na Igreja do Brasil, inclusive, entre outros, a realização de cerca de vinte seminários para aprofundar e ajustar suas orientações mestras, seminários esses concretizados entre janeiro de 1966 e julho de 1968 sob a coordenação de Raimundo Caramuru Barros, responsável do Departamento de Pastoral da Secretaria Geral da CNBB. A colaboração de Alberto Antoniazzi com a CNBB – convidado a participar de vários desses seminários – começa nessa época<sup>21</sup> e assume diversas formas<sup>22</sup>. Após a criação do Instituto Nacional de Pastoral em 1971 e a elaboração, a partir de 1975, de “Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil” (DGAP, que em 1995 passaram a ser as “Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora”)<sup>23</sup>, sua colaboração intensificou-se. É sabida a importância desse planejamento pastoral para a construção da unidade da Igreja no Brasil. Enquanto as primeiras Diretrizes são uma tentativa de resgatar e renovar o conhecido Plano de Pastoral de Conjunto (1966-1970), as diretrizes pensadas em 1979 assumem nova orientação, inspirada pela Teologia da Libertação – e serão mantidas sem grandes modificações até 1990<sup>24</sup>. Com exceção das diretrizes de 1975, Alberto Antoniazzi participou da preparação de todas as DGAP, e pode-se dizer que depois de haver se tornado diretor do INP, a maioria dos documentos importantes do episcopado brasileiro assumiram sua forma definitiva sob sua inspiração<sup>25</sup>.

Assim, o conhecimento e a análise do papel do padre Alberto Antoniazzi, assim como do grupo de assessores, que durante 35 anos contribuíram para manter a continuidade da instituição, são essenciais para a compreensão da Igreja no Brasil. Sugerem, por um lado, que o catolicismo brasileiro é composto por figuras “populares”, como o Padre Cícero, ou conhecidas, como alguns bispos, mas também por personalidades cujo papel é menos visível, mas significativo sob muitos aspectos. Por outro lado, enfatizam a necessidade de uma abordagem dinâmi-

ca da Igreja católica, firmada no estudo dos processos de gênese e de institucionalização (estatuto jurídico da CNBB elaborado em 1971 por Dom Ivo Lorscheiter, novo estatuto adotado em abril de 2002 por solicitação de Roma<sup>26</sup>), processos favorecidos por certo contexto sociopolítico e pela conjuntura eclesial.

Alberto Antoniazzi preocupava-se com essas mudanças recentes, que significam um enfraquecimento da unidade e da força institucionais da CNBB, e mostrava sua inquietação pelas concepções de Roma sobre a Igreja local. As evoluções da CNBB, por ele analisadas com precisão, indicam certas tendências para os anos vindouros, que serão marcadas pela “presença de pontos de vista diversos, dando origem ao debate e às vezes à disputa pelos cargos de direção”, disputas mais tarde atenuadas graças a um esforço de reunificação<sup>27</sup>. Nem por isso reduziu sua ação (*In spe contra spem*, Rm 4,18) no coração dos projetos mais recentes da Igreja brasileira<sup>28</sup> ou na criação de novas instituições, vendo no surgimento do IDHS em 2002 a concretização de um sonho antigo.

\*

“Não se pode estar ao serviço do Evangelho, sem estar ao serviço do mundo e de seu desenvolvimento integral”<sup>29</sup>, escrevia o padre Alberto Antoniazzi há algumas décadas. Essas palavras resumem adequadamente o engajamento de toda uma vida, da Ação Católica em Milão até a ação pastoral em Belo Horizonte, a formação de estudantes, a CNBB e o Instituto de Desenvolvimento Humano Sustentável – uma vida de serviço e de fidelidade.

Tradução: Henry Decoster

## Bibliografia de Alberto Antoniazzi

Nota: esta bibliografia foi preparada por Catherine Iffly<sup>30</sup>. Abrange os escritos assinados pelo Pe. Antoniazzi, incluindo alguns textos não publicados e algumas entrevistas. São ainda listados alguns textos recentes sobre o Pe. Antoniazzi. Ficaram de fora os artigos do *Jornal de Opinião*, hebdomadário da Arquidiocese de Belo Horizonte, para o qual Antoniazzi contribuiu regularmente a partir de 1994.

### Livros, Opúsculos e Capítulos de Livros (por ano de publicação)

ANTONIAZZI, *Os Ministérios na Igreja, hoje: perspectivas teológicas*. Petrópolis, Vozes, 1975.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de, ANTONIAZZI, (ET AL.), *A religião do povo*. São Paulo, Ave Maria, 1976.

- ANTONIAZZI, LIBÂNIO, João Batista, FERNANDES, José de S. (orgs.), *Novas fronteiras da moral no Brasil*. Aparecida, ed. Santuário, 1992.
- ANTONIAZZI, "Depoimento". In: *Novas fronteiras da moral no Brasil*. Aparecida, ed. Santuário, 1992.
- ANTONIAZZI, "Como revelar o Deus desconhecido? Modelos de querigma nos Atos dos Apóstolos". In: Silva, Airton José da (ET AL.), *Anunciar Jesus Cristo: como?* Petrópolis, Vozes, 1993.
- ANTONIAZZI, "A Missão da Igreja na perspectiva de Santo Domingo". In: *Santo Domingo: uma leitura pastoral*. São Paulo, Paulinas, 1993.
- TEIXEIRA, Geraldo Magela, *Les universités communautaires : une expérience brésilienne*, collabor. A. ANTONIAZZI et Yara F. SANTOS, Paris, Unesco (Série Nouveaux cahiers sur l'enseignement supérieur. Etudes et recherches 10), 1993.
- LIBÂNIO, João Batista, ANTONIAZZI, *Vinte anos de Teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- ANTONIAZZI, CALIMAN, Cleto (orgs.), *A Presença da Igreja na cidade*. Petrópolis, Vozes, 1994 (2.ed.).
- ANTONIAZZI, "Princípios teológico-pastorais para uma nova presença da Igreja na cidade". In: *A Presença da Igreja na cidade*. Petrópolis, Vozes, 1994 (2.ed.).
- ANTONIAZZI, (ET AL.), *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- ANTONIAZZI, "A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo (Pra começo de conversa)". In: *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- ANTONIAZZI, "Raízes históricas da condição atual dos leigos na Igreja". In: Pinheiro, J. Ernanne (org.), *O protagonismo dos leigos na evangelização atual*. São Paulo, Paulinas, 1994.
- ANTONIAZZI, "A Inculturação da fé cristã no Brasil de hoje". In: *Desafios da missão*. São Paulo, Mundo e Missão, 1995.
- ANTONIAZZI, MATOS, Henrique Cristiano José, *Cristianismo: 2000 anos de caminhada*. São Paulo, Paulinas, 1996 (3. ed. atual.).
- ANTONIAZZI, "Evangelização e culturas urbanas". In: Caliman, Cleto, Pinheiro, Ernanne (orgs.), *O Evangelho nas culturas: América Latina em missão*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- ANTONIAZZI, "A Formação teológica do presbítero: novos desafios, reflexões, propostas". In: *Em busca de uma nova espiritualidade*. Porto Alegre, ESTEF, 1998.
- ANTONIAZZI, (ET AL.), *A Sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*, org. Caliman, Cleto. Petrópolis, Vozes, 1998.
- ANTONIAZZI, PASSOS, Mauro (orgs.), *500 anos de catequese no Brasil: subsídios para reflexão*. Belo Horizonte, Fumarc, 1999.
- ANTONIAZZI, "A liberdade nos libertará?". In: *500 anos de catequese no Brasil: subsídios para reflexão*. Belo Horizonte, Fumarc, 1999.
- ANTONIAZZI, (ET AL.), *Uma História no plural: 500 anos do movimento catequético brasileiro*, org. Passos, Mauro. Petrópolis, Vozes, 1999.
- ANTONIAZZI, (ET AL.), *Terceiro milênio: o desafio missionário*, org. Donegana, Costanzo. São Paulo, Ave-Maria, 1999.
- ANTONIAZZI, (ET AL.), *A Bíblia na mutação cultural. Edição de Ludovico Gammus*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- ANTONIAZZI, NEVES, Lucilia de Almeida, PASSOS, Mauro (orgs.), *As veredas de João na barca de Pedro*. Belo Horizonte, Ed. PUC Minas, 2002.
- ANTONIAZZI, "Fases e faces da Igreja de Belo Horizonte dos anos 50 aos anos 70". In: *As veredas de João na barca de Pedro*. Belo Horizonte, Ed. PUC Minas, 2002.
- ANTONIAZZI, "Perspectivas pastorais a partir da pesquisa". In: Centro de Estatísticas e Investigações Sociais (CERIS), *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo, Paulus, 2002.
- VALLE, Edênio, BENEDETTI, Luiz R., ANTONIAZZI (orgs.), *Padre, você é feliz? (uma sondagem psicossocial sobre a realização pessoal dos presbíteros do Brasil)*. São Paulo, Loyola, 2004.
- ANTONIAZZI, *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* São Paulo, Paulus, 2004.

- ANTONIAZZI, "Evangelização e cultura". In: *A religião do povo*. São Paulo, Ave Maria, 1976.
- ANTONIAZZI, COSTA, Antônio A. Oliveira, *A expansão da Universidade Católica de Minas Gerais (1969-1977)*. Belo Horizonte, Ed. da UCMG, 1977.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de, VALLE, Edênio, ANTONIAZZI, *Evangelização e comportamento religioso popular*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- ANTONIAZZI, *A catequese à luz do sínodo: 1977*. São Paulo, ed. Dom Bosco, 1978.
- ANTONIAZZI, (ET AL.), *ABC da Bíblia*. São Paulo, Paulinas, c1982 (17a ed.) (SAB - Serviço de Animação Bíblica, 9).
- ANTONIAZZI, "O Corpo docente dos cursos de filosofia e teologia no Brasil: Qualificação e interesses". In: Palácio, Carlos (org.), *Cristianismo e história*. São Paulo, Loyola, 1982.
- ANTONIAZZI, (ET AL.), *CRB: dez anos de Teologia*. Rio de Janeiro, Publicações CRB, 1982.
- ANTONIAZZI, *A palavra de Deus na vida do povo: orientações teológicas e sugestões práticas*. São Paulo, Paulinas, 1983.
- ANTONIAZZI, "A Morte na abordagem filosófica". In: D'assumpção, Evaldo Alves, D'assumpção, Gislaïne M., Bessa, Halley A. (orgs.), *Morte e suicídio: uma abordagem multidisciplinar*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- ANTONIAZZI, "O Suicídio na doutrina católica". In: D'assumpção, Evaldo Alves, D'assumpção, Gislaïne M., Bessa, Halley A. (orgs.), *Morte e suicídio: uma abordagem multidisciplinar*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- ANTONIAZZI, "Discurso de despedida: Paulo aos presbíteros de Éfeso, segundo Atos 20,18-35". In: *Atos dos Apóstolos: ontem e hoje*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- ANTONIAZZI, "A Pesquisa sobre os Atos dos apóstolos: alguns resultados". In: *Atos dos Apóstolos: ontem e hoje*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- ANTONIAZZI, "Vocação e missão dos leigos. Reflexões teológicas". In: CNBB, *Leigos e participação na Igreja*. São Paulo, Paulinas (Estudos da CNBB n. 45), 1986.
- ANTONIAZZI, "A Bíblia recolocada na história onde nasceu: pesquisas e publicações recentes". In: *A Bíblia como memória dos pobres*. Petrópolis, Vozes, 1986 (3ed).
- ANTONIAZZI, (ET AL.), *Catequistas e catequese renovada*. São Paulo, Dom Bosco, 1986.
- NERY, Israel J., ANTONIAZZI, OLIVEIRA, Ralfy M. de, *Catequese de adultos e catequese renovada*. São Paulo, Dom Bosco, 1986.
- ANTONIAZZI, "Dez mandamentos antigos e um mandamento novo". In: *Os Dez Mandamentos: várias leituras*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- ANTONIAZZI, "Encarnação e salvação: *status quaestionis*: Enfoque dogmático II". In: Brandão, Carlos Rodrigues et al., *Inculturação e libertação: Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI*. São Paulo, Paulinas, 1986.
- ANTONIAZZI, "A Saida é... Ficar. O conflito dos cristãos com a sociedade segundo a primeira epístola de Pedro". In: *Crises e saídas*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- ANTONIAZZI, *Teologia e espiritualidade do presbítero*. Regional Leste II, CNBB, 1988.
- ANTONIAZZI, "O Segredo que poucos alcançam: pistas para entender Mc 4". In: *Ele caminha à vossa frente: seguimento de Jesus pelo evangelho de Marcos*. Petrópolis, Vozes, 1989.
- ANTONIAZZI, "Igreja e democracia - enfoque histórico". In: CNBB, *Sociedade, Igreja e democracia*. São Paulo, Loyola, 1989.
- ANTONIAZZI, "O Catolicismo no Brasil". In: Landim, Leilah (org.), *Sinais dos tempos. Tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro, Cadernos do ISER (22), 1989.
- ANTONIAZZI, "Iglesia y democracia en Brasil" [texto de 1988]. In: ANTONIAZZI, (ET AL.), *Iglesia Estado y democracia en América Latina*, ed. Sergio Corvalán/KAAD (Servicio Académico Católico para Extranjeros de la RFA), Santiago do Chile, 1990.
- ANTONIAZZI, "Dogma e Culturas". In: Suess, Paulo (org.), *Culturas e Evangelização*. São Paulo, Loyola, 1991.
- ANTONIAZZI, "Indicações bibliográficas". In: *Métodos para ler a Bíblia*. Petrópolis, Vozes, 1991.

## Artigos em Revistas (Por ano de publicação)

- ANTONIAZZI, "Para onde vão os estudos eclesiais", *Convergência*, fasc. 150, 1967 (dez.), p. 2-3.
- ANTONIAZZI, "Crise do cristianismo contemporâneo e futuro da Igreja. (Resenha bibliográfica. (Crônicas)", *Revista de divulgação teológica para o cristão de hoje/Atualização*, n. 1, 1969, p. 38-46.
- ANTONIAZZI, "A comunidade eclesial de base", *Atualização*, n. 2, 1970, p. 1-10.
- ANTONIAZZI, "Ministérios femininos e ordenação sacerdotal. (Crônicas)", *Atualização*, n. 2, 1970, p. 35-42.
- ANTONIAZZI, "O papel dos jovens nas primeiras comunidades cristãs. (Crônicas)", *Atualização*, n. 4, 1970, p. 27-28.
- ANTONIAZZI, "Em busca da nova imagem da Igreja (I)", *Atualização*, n. 4, 1970, p. 29-33.
- ANTONIAZZI, "Em busca da nova imagem da Igreja (II)", *Atualização*, n.5, 1970, p. 26-29.
- ANTONIAZZI, "O Pastor entre o ontem e o amanhã", *Atualização*, n. 6, 1970, p. 1-13.
- ANTONIAZZI, "Como tirar palhas dos olhos dos outros (e traves dos nossos)", *Atualização*, n. 7, 1970, p. 17-24.
- ANTONIAZZI, "Teologia do século XX: a teologia protestante", *Atualização*, n. 9, 1970, p. 3-16.
- ANTONIAZZI, "Sempre mais urgente a renovação do sacramento da penitência", *Atualização*, n. 9, 1970, p. 35-39.
- ANTONIAZZI, "As origens do celibato eclesial", *Atualização*, n. 10, 1970, p. 22-29.
- ANTONIAZZI, "Teologia do século XX: a teologia protestante (2)", *Atualização*, n. 10, 1970, p. 3-10.
- ANTONIAZZI, "Através de livros e revistas: renovação das estruturas da Igreja", *Atualização*, n. 11, 1970, p. 28-33.
- ANTONIAZZI, "Teologia do século XX: a teologia protestante (3): Emil Brunner: a verdade como encontro", *Atualização*, n. 12, 1970, p. 3-16.
- ANTONIAZZI, "A mais nova instituição da Igreja: o conselho Pastoral", *Atualização*, n. 13/14, 1971, p. 51-61.
- ANTONIAZZI, "Teologia Protestante do século XX (5): a época pós-bultmanniana", *Atualização*, n. 13/14, 1971, p. 37-50.
- ANTONIAZZI, "Teologia Protestante do século XX (6): Paul Tillich", *Revista de divulgação teológica para o cristão de hoje/Atualização*, n. 15, 1971, p. 105-117.
- ANTONIAZZI, "Algumas reflexões sobre a Exortação Apostólica do Papa Paulo VI e a imprensa. (Crônicas)", *Atualização*, n. 15, 1971, p. 122-124.
- ANTONIAZZI, "Teologia Protestante do século XX (7): morte de Deus e Teologia radical", *Atualização*, n. 16, 1971, p. 141-155.
- ANTONIAZZI, "Infalível? Reações ao ponto de vista de Hans Kung sobre a infalibilidade do Papa (I). (Crônicas)", *Atualização*, n. 17, 1971, p. 222-228.
- ANTONIAZZI, "O futuro da Teologia segundo Karl Rahner. (Crônicas)", *Atualização*, n. 17, 1971, p. 228-232.
- ANTONIAZZI, "Teologia do progresso humano segundo Juan Alfaro. (Crônicas)", *Atualização*, n. 17, 1971, p. 232-236.
- ANTONIAZZI, "A diversificação dos Ministérios. Alguns dados da história e da sociologia", *Atualização*, n. 18, 1971, p. 239-254.
- ANTONIAZZI, "Infalível? Reações ao ponto de vista de Hans Kung sobre a infalibilidade do Papa (II). (Crônicas)", *Atualização*, n. 19, 1971, p. 313-320.
- ANTONIAZZI, "Matrimônio e divórcio nos Evangelhos. (Crônicas)", *Atualização*, n. 19, 1971, p. 333-336.
- ANTONIAZZI, "Teologia protestante contemporânea: bibliografia complementar. (Crônicas)", *Atualização*, n. 20, 1971, p. 369.

- ANTONIAZZI, "O ministério sacerdotal na visão de seus protagonistas", *Atualização*, n. 21, 1971, p. 389-402.
- ANTONIAZZI, "Problemas de ação pastoral na opinião dos padres do Leste II. (Crônicas)", *Atualização*, n. 21, 1971, p. 417-425.
- ANTONIAZZI, "A riqueza leva para o inferno?", *Atualização*, n. 22, 1971, p. 450-458.
- ANTONIAZZI, "Jesus: homem como nós?", *Atualização*, n. 23, 1971, p. 479-490.
- ANTONIAZZI, "Levantamento de dados sobre a pregação numa missa de Domingo. (Crônicas)", *Atualização*, n. 24, 1971, p. 557-565.
- ANTONIAZZI, "O destino das crianças mortas sem batismo. (Crônicas)", *Atualização*, n. 24, 1971, p. 566-570.
- ANTONIAZZI, "Temas do Evangelho de Mateus para a pregação de 1972", *Atualização*, n. 25/26, 1972, p. 29-33.
- ANTONIAZZI, "Parábolas de Jesus", *Atualização*, n. 25/26, 1972, p. 79-88.
- ANTONIAZZI, "Implicações pastorais da Teologia do povo de Deus", *Atualização*, n. 27, 1972, p. 95-104.
- ANTONIAZZI, "Como é que Jesus ensinava?", *Atualização*, n. 29, 1972, p. 227-232.
- ANTONIAZZI, "A Pluralidade dos ministérios no NT: para uma discussão teológica", *REB-Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 33, fasc. 129, 1973, p. 61-71.
- ANTONIAZZI, "Os ministérios no N.T. e os problemas atuais", *Atualização*, n. 39, 1973, p. 660-666.
- ANTONIAZZI, "A Igreja Particular: perspectivas teológicas e pastorais", *Atualização*, n. 42/43, 1973, p. 820-830.
- ANTONIAZZI, "Teologia e pastoral face às religiões não-cristãs e ao espiritismo brasileiro", *Atualização*, n. 44, 1973, p. 917-925.
- ANTONIAZZI, "Teologia da Igreja particular", *Atualização*, n. 48, 1973, p. 1101-1124.
- ANTONIAZZI, "O noticiário religioso de Veja. (Crônicas)", *Atualização*, n. 48, 1973, p. 1147-1149.
- ANTONIAZZI, "A mulher na Igreja antiga", *Convergência*, 7, fasc. 65-66, 1974 (jan.-fev.), p. 700-712.
- ANTONIAZZI, "Participação e responsabilidade da mulher na Igreja", *Convergência*, 7, fasc. 71-72, 1974 (jul.-ago.), p. 1003-1018.
- ANTONIAZZI, "São Paulo não era antifeminista. (Crônicas)", *Atualização*, n. 49/50, 1974, p. 60-64.
- ANTONIAZZI, "Tabus da história da Igreja moderna. (Crônicas)", *Atualização*, n. 49/50, 1974, p. 65-68.
- ANTONIAZZI, "Teologia em recesso, pastoral e catequese estão melhores. (Crônicas)", *Atualização*, n. 51, 1974, p. 122-125.
- ANTONIAZZI, "A guerra das Bíblias e o sucesso dos velhos best-sellers: os livros religiosos na França de 1973. (Crônicas)", *Atualização*, n. 51, 1974, p. 126-128.
- ANTONIAZZI, "Os objetivos da Universidade Católica numa época de mudança da Universidade e da Igreja", *Atualização*, n. 52, 1974, p. 158-180.
- ANTONIAZZI, "Participação e responsabilidade da mulher na Igreja", *Atualização*, n. 53, 1974, p. 213-226.
- ANTONIAZZI, "Os ministérios numa perspectiva ecumênica", *Atualização*, n. 54/55, 1974, p. 247-259.
- ANTONIAZZI, "Um livro de teólogos brasileiros sobre a Igreja Particular. (Crônicas)", *Atualização*, n. 54/55, 1974, p. 305-306.
- ANTONIAZZI, "Os ministérios na Igreja do Novo Testamento", *Atualização*, n. 56/57, 1974, p. 367-378.
- ANTONIAZZI, "Análise de livros. (Crônicas)", *Atualização*, n. 58/59, 1974, p. 470-473.
- ANTONIAZZI, "Simples observações sobre as Diretrizes Pastorais aprovadas pela XIV Assembléia da CNBB (Itaici, 19-27/11/74). (Crônicas)", *Atualização*, n. 60, 1974, p. 504-513.
- ANTONIAZZI, "Ministério e Ministérios segundo o Novo Testamento. (Crônicas)", *Atualização*, n. 60, 1974, p. 520-522.
- ANTONIAZZI, "Tendências atuais das universidades católicas no Brasil", *Revista de cultura Vozes*, LXIX, n. 8, 1975 (out.), p. 620-629.
- ANTONIAZZI, "A utopia do Papa João", *Atualização*, n. 61/62, 1975, p. 32-42.

- ANTONIAZZI, "Tendências atuais das universidades católicas no Brasil", *Atualização*, n. 63, 1975, p. 77-90.
- ANTONIAZZI, "Perspectivas de planejamento e ação pastoral para a região metropolitana de Belo Horizonte. (Crônicas)", *Atualização*, n. 66/67, 1975, p. 211-229.
- ANTONIAZZI, "O assunto é mulher. (Crônicas)", *Atualização*, n. 66/67, 1975, p. 266-268.
- ANTONIAZZI, "O catolicismo brasileiro no século XX. (Crônicas)", *Atualização*, n. 68/69, 1975, p. 337-341.
- ANTONIAZZI, "Para uma visão crítica da nossa ação pastoral", *Atualização*, n. 70/71, 1975, p. 363-376.
- ANTONIAZZI, "As Paróquias: morte lenta ou renovação? (Crônicas)", *Atualização*, n. 70/71, 1975, p. 425-427.
- ANTONIAZZI, "A comunidade eclesial de base: questões teológicas e sociológicas", *Atualização*, n. 72, 1975, p. 439-452.
- ANTONIAZZI, "Joachim Matthes: introdução à sociologia da religião. (Crônicas)", *Atualização*, n. 72, 1975, p. 484-488.
- ANTONIAZZI, "Evangelização e cultura ocidental", *Convergência*, 8, fasc. 82, 1975 (jun.), p. 266-278.
- ANTONIAZZI, "As universidades católicas no Brasil e as suas responsabilidades pastorais", *Jornal L'Osservatore Romano*, 1975.
- ANTONIAZZI, "Várias interpretações do catolicismo popular no Brasil", *REB*, Petrópolis, 36, fasc. 141, 1976, p. 82-94.
- ANTONIAZZI, "O papel da mulher na sociedade e na Igreja", *Atualização*, n. 73/74, 1976, p. 439-448.
- ANTONIAZZI, "Os irmãos de Jesus. (Crônicas)", *Atualização*, n. 73/74, 1976, p. 494-499.
- ANTONIAZZI, "O Conselho Presbiteral Diocesano. (Crônicas)", *Atualização*, n. 75, 1976, p. 534-549.
- ANTONIAZZI, "O futuro da Igreja", *Atualização*, n. 76/77, 1976, p. 614-628.
- ANTONIAZZI, "Liturgia e televisão: algumas interrogações. (Crônicas)", *Atualização*, n. 78/79, 1976, p. 691-701.
- ANTONIAZZI, "Fé e sociedade: o congresso teológico de Lovaina. (Crônicas)", *Atualização*, n. 78/79, 1976, p. 702-711.
- ANTONIAZZI, "São João da Cruz e o homem de hoje", *Atualização*, n. 80, 1976, p. 745-765.
- ANTONIAZZI, "A Igreja local e a universidade", *Atualização*, n. 89/90, 1977, p. 213-224.
- ANTONIAZZI, Universidade Católica e pluralismo cultural: status questionis e algumas pistas, *Atualização*, n. 91/92, 1977, p. 340-345.
- ANTONIAZZI, "Para uma educação permanente da fé: o sínodo de 1977 visto de perto", *Atualização*, n. 93/94, 1977, p. 420-437.
- ANTONIAZZI, "O Marco Teológico do documento de preparação para Puebla", *Atualização*, n. 95/96, 1977, p. 507-526.
- INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL, ANTONIAZZI, "Documento de Trabalho da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano", *REB*, Petrópolis, 38, n. 152, 1978, p. 606-624.
- ANTONIAZZI, "A situação da Igreja e da catequese", *Revista de Catequese*, 1, n.1, 1978, p. 11-24.
- ANTONIAZZI, "A pastoral da família no Magistério Episcopal recente. (Crônicas)", *Atualização*, n. 97/98, 1978, p. 33-57.
- ANTONIAZZI, "Teologia dos Ministérios e Episcopado. (Crônicas)", *Atualização*, n. 99/100, 1978, p. 122-147.
- ANTONIAZZI, "Institutos de Teologia e Diversidade das Culturas", *Atualização*, n. 101/102, 1978, p. 209-210.
- ANTONIAZZI, "Exigências da formação intelectual no curso seminarístico de Filosofia", *Atualização*, n. 103/104, 1978, p. 325-334.
- ANTONIAZZI, "O filósofo volta ao mercado: um encontro nacional de professores de filosofia. (Crônicas)", *Atualização*, n. 107/108, 1978, p. 561-566.
- ANTONIAZZI, "Os ministérios eclesiais segundo o Documento de Puebla", *Convergência*, 12, fasc. 125, 1979 (set.), 413-423.

- ANTONIAZZI, "Algumas reflexões sobre a evangelização", *Atualização*, n. 109/110, 1979, p. 19-29.
- ANTONIAZZI, "Dez anos após a *Humanae Vitae*. (Crônicas)", *Atualização*, n. 109/110, 1979, p. 54-61.
- ANTONIAZZI, "Pistas para iniciar o estudo do documento de Puebla", *Atualização*, n. 111/112, 1979, p. 99-107.
- ANTONIAZZI, "Itália: a crise de padres e religiosos é mais profunda do que se quer admitir?(Crônicas)", *Atualização*, n. 111/112, 1979, p. 141-155.
- ANTONIAZZI, "Comunhão e participação: como Puebla usa suas palavras-chaves", *Atualização*, n. 115/116, 1979, p. 265-277.
- ANTONIAZZI, "Evangelização: conteúdo e critérios (segundo o Documento de Puebla)", *Atualização*, n. 117/118, 1979, p. 345-362.
- ANTONIAZZI, "Apontamentos sobre o tema do Sínodo dos Bispos de 1980", *Atualização*, n. 117/118, 1979, p. 376-390.
- ANTONIAZZI, "Libertar para a comunhão e participação", *Convergência*, 13, fasc. 129, 1980 (jan.-fev.), p. 33-45.
- ANTONIAZZI, "Curriculum vitae de Frei Raul Ruijs", *Atualização*, n. 121/122, 1980, p. 3.
- ANTONIAZZI, "Homenagem a Frei Raul Ruijs, ofm", *Atualização*, n. 121/122, 1980, p. 4-8.
- ANTONIAZZI, "A Bibliografia teológica da Aste (1979) e algumas estatísticas da editora católica e evangélica. (Crônicas)", *Atualização* n. 121/122, 1980, p. 81-83.
- ANTONIAZZI, "A morte - enfoque católico", *Atualização*, n. 129/130, 1980, p. 403-411.
- ANTONIAZZI, "Vida e ministério do presbítero", *Atualização*, n. 131/132, 1980, p. 494-506.
- ANTONIAZZI, "A filosofia de inspiração cristã no Brasil contemporâneo", *Atualização*, n. 133/134, 1981, p. 3-14.
- ANTONIAZZI, "A morte na abordagem filosófica", *Atualização*, n. 137/138, 1981, p. 221-225.
- ANTONIAZZI, "O suicídio na doutrina católica", *Atualização*, n. 137/138, 1981, p. 226-229.
- ANTONIAZZI, «Deus, rico em misericórdia», *Convergência*, 14, fasc. 145, 1981 (set.), p. 408-417.
- ANTONIAZZI, "Educação universitária, desafio para a Igreja", *Convergência*, 17, fasc. 152, 1982 (maio), p. 226-239.
- ANTONIAZZI, "Qual é a melhor tradução da Bíblia?", *REB*, Petrópolis, 42, fasc. 166, 1982, p. 359-374.
- ANTONIAZZI, "O povo e as traduções da Bíblia", *Vida Pastoral*, 104, 1982 (maio-jun.), p. 15-23.
- ANTONIAZZI, "Violência e reconciliação na sociedade", *Atualização*, n. 155/156, 1982, p. 468-482.
- ANTONIAZZI, "Ascensão ou queda das vocações sacerdotais?", *Convergência*, 18, fasc. 164, 1983 (jul.-ago.), p. 341-359.
- ANTONIAZZI, "O que é pastoral?", *Atualização*, n. 157/158, 1983, p. 3-18.
- ANTONIAZZI, "As diretrizes gerais da ação pastoral (1983-86). (Crônicas)", *Atualização*, n. 167/168, 1983, p. 493-498.
- ANTONIAZZI, "Para que serve a Filosofia no Ensino Superior?", *Veredas* (revista da PUC-SP), n. 102/103, 1983/1984, p. 7-19.
- ANTONIAZZI, "Seminaristas de hoje: padres de amanhã", *Vida Pastoral*, 112, 1983 (set.-out.), p. 23-29.
- ANTONIAZZI, "Redescobrir os Atos dos Apóstolos", *Vida Pastoral*, 118, 1984 (set.-out.), p. 33-38.
- ANTONIAZZI, "Novas perspectivas de trabalho do Instituto Nacional de Pastoral", *REB*, Petrópolis, 44, fasc. 173, 1984, p. 120-123.
- ANTONIAZZI, "Seminaristas de hoje, padres de amanhã - alguns dados da recente pesquisa da CNBB", *Atualização*, n. 169/170, 1984, p. 71-76.
- ANTONIAZZI, "Etapas na vida do apóstolo", *Atualização*, n. 177/178, 1984, p. 448-460.
- ANTONIAZZI, "As novas Diretrizes Básicas para a formação dos presbíteros na Igreja do Brasil", *Atualização*, n. 179/180, 1984, p. 557-570.
- ANTONIAZZI, "Notas para uma história das Universidades Católicas no Brasil", *Revista do Centro de Ciências Humanas* (Belo Horizonte), n.3, 1984, p. 131-144.
- ANTONIAZZI, "Aspirações e dificuldades de uma associação de teólogos", *Perspectiva Teológica*, n. 43, 1985, p. 369-373.

- ANTONIAZZI, "Catequese de adultos: um desafio que não pode esperar", *Revista de Catequese*, 1985, 8, n. 30, p. 18-25.
- ANTONIAZZI, "Seitas e novos movimentos religiosos", *Atualização*, n. 181/182, 1985, p. 3-16.
- ANTONIAZZI, "Universidade em pastoral", *Atualização*, n. 185/186, 1985, p. 211-220.
- ANTONIAZZI, "Catequese de adultos: um desafio que não pode esperar", *Revista de Catequese* (São Paulo), n. 30, 1985, p. 18-25.
- ANTONIAZZI, "O Sínodo dos Bispos de 1985: o concílio começa agora?", *Atualização*, n. 195/196, 1986, p. 99-117.
- ANTONIAZZI, "Mudanças na religião", *Vida Pastoral*, 129, 1986 (jul.-ago.), p. 8-15.
- ANTONIAZZI, "Notas sobre a história das universidades católicas", *Atualização*, n. 199/200, 1986, p. 303-313.
- ANTONIAZZI, "O que é o leigo - identidade e missão", *Atualização*, n. 203/204, 1986, p. 463-482.
- ANTONIAZZI, "Inculturação: algumas reflexões como introdução ao tema", *Atualização*, n. 205, 1987, p. 3-12.
- ANTONIAZZI, "Que fizemos do Vaticano II?", *Convergência*, 22, fasc. 199, 1987 (jan.-fev.), p. 17-26.
- ANTONIAZZI, "Tendências atuais da Eclesiologia", *Atualização*, n. 214, 1988, p. 327-340.
- ANTONIAZZI, "Paulo VI e o diálogo da Igreja com o mundo moderno", *Atualização*, n. 216, 1988, p. 561-576.
- ANTONIAZZI, "A evangelização da América Latina além do Vaticano II, Medellín e Puebla", *Convergência*, 23, fasc. 214, 1988 (jul.-ago.), p. 350-358.
- ANTONIAZZI, "Planejamento pastoral: reflexões críticas", *Perspectiva Teológica*, n. 53, 1989, p. 101-112.
- ANTONIAZZI, "Dogma e culturas", *REB*, Petrópolis, 49, n. 196, 1989, p. 855-868.
- ANTONIAZZI, "Uma nova eclesiologia para a nova evangelização?", *Convergência*, 24, fasc. 224, 1989 (jul.-ago.), p. 336-346.
- ANTONIAZZI, "La Chiesa in Brasile alla soglia degli anni '90", in: *Aggiornamenti sociali*, 41, 1990 (abril), p. 333-352.
- ANTONIAZZI, "Notas sobre a história dos Sacramentos", *Atualização*, n. 225, 1990, p. 777-786.
- ANTONIAZZI, "A cultura científica: desafio para a Igreja e a vida religiosa", *Convergência*, 25, fasc. 237, 1990 (nov.), p. 539-549.
- ANTONIAZZI, "Bigarrure religieuse du Brésil", *Etudes*, fev. 1991, p. 245-256.
- ANTONIAZZI, "CNBB: confermativa programma e dirigenza", *Il Regno*, 1991, 10, p. 321-.
- ANTONIAZZI, "Chiesa brasiliana - Dopo la liberazione, la modernità", *Il Regno*, 1991, 8, p. 210.
- ANTONIAZZI, "A caminho de Santo Domingo, 1992: velha eclesiologia numa nova cultura?", *Convergência*, 26, fasc. 239, 1991 (jan.-fev.), p. 12-26.
- ANTONIAZZI, "Como repensar a pastoral face aos desafios da modernidade?", *Atualização*, n. 233, 1991, p. 415-440.
- ANTONIAZZI, "Novas diretrizes para a ação pastoral da Igreja no Brasil?", *Vida Pastoral*, 159, 1991 (jul.-ago.), p. 21-25.
- ANTONIAZZI, "Jesus Cristo é o mesmo: ontem, hoje e sempre! - Consequências para a eclesiologia", *Atualização*, n. 236, 1992, p. 153-159.
- ANTONIAZZI, "Jesus Cristo é o mesmo: ontem, hoje e sempre. Um comentário eclesiológico", *Medellín*, 18, 1992, p. 245-248.
- ANTONIAZZI, "Como repensar a pastoral face aos desafios da modernidade?", *Convergência*, 27, 1992, p. 40-57.
- ANTONIAZZI, "Influenza italiana: molta pratica poca riflessione", *Il Regno*, 1992, 16, p. 472-.
- ANTONIAZZI, "Novos temas para Santo Domingo: observações sobre o "Documento de Trabalho"", *REB*, Petrópolis, 52, fasc. 207, 1992, p. 538-551.
- ANTONIAZZI, A., "Os temas de Santo Domingo: reflexões a partir da "Secunda Relatio" (fevereiro de 1992)", *Perspectiva Teológica*, n. 63, 1992, p. 227-236.

- ANTONIAZZI, "Ética e ciência", *Cadernos de bioética* (PUC Minas), 1, n.1, 1992 (abr.), p. 59-62.
- ANTONIAZZI, "Observações sobre a Conferência e as Conclusões de Santo Domingo", *Perspectiva Teológica*, n. 65, 1993, p. 90-98.
- ANTONIAZZI, "Para um programa de pastoral urbana", *Vida Pastoral*, 169, 1993 (março-abr.), p. 29-32.
- ANTONIAZZI, "O que Santo Domingo trouxe de novo?", *Vida Pastoral*, 170, 1993 (maio-jun.), p. 7-11.
- ANTONIAZZI, "Brasile: pastorale: dalla teoria alla pratica", *Il Regno*, 1994, 16, p. 470-474.
- ANTONIAZZI, "Brasile: più vicini a Roma restando in Brasile", *Il Regno*, 1995, 12, p. 345-347.
- ANTONIAZZI, "Novidades das "Diretrizes gerais... 95-98", *Vida Pastoral*, 184, 1995 (set.-out.), p. 2-8.
- ANTONIAZZI, "Rumo ao novo milênio", *Vida Pastoral*, 191, 1996, (nov.-dez.), p. 2-7.
- ANTONIAZZI, "Brasile - vescovi: senza terra nel nuovo millennio", *Il Regno*, 1996, 10, p. 297.
- ANTONIAZZI, "Ética, religião e política", *Horizonte* (revista PUC Minas), 1, n. 1, 1997, p. 59-70.
- ANTONIAZZI, "O projeto de evangelização da CNBB "Rumo ao Novo Milênio"", *Perspectiva Teológica*, n. 77, 1997, p. 75-86.
- ANTONIAZZI, "Sínodo para a América: propostas para o debate", *Convergência*, 32, fasc. 302, 1997 (maio), p. 222-235.
- ANTONIAZZI, "CNBB: I media, le Americhe, il millennio", *Il Regno*, 1997, 10, p. 283-284.
- ANTONIAZZI, "Il papa in Brasile: Festa e testimonianza", *Il Regno*, 1997, 18, p. 556-557.
- ANTONIAZZI, "Rumo ao novo milênio: utopia cristã?", *Vida Pastoral*, 197, 1997 (nov.-dez.), p. 23-28.
- ANTONIAZZI, "Reflexões sobre o Sínodo para a América", *Perspectiva Teológica*, n. 80, 1998, p. 85-94.
- ANTONIAZZI, "Il nuovo millennio dei vescovi", *Il Regno*, 1998, 2, p. 69-71.
- ANTONIAZZI, "Sete recados do Espírito Santo aos cristãos de hoje", *Vida Pastoral*, 201, 1998 (jul.-ago.), p. 13-20.
- ANTONIAZZI, "Notas para a História dos Presbíteros no Brasil (1969-1998)", *REB*, Petrópolis, 58, fasc. 231, 1998, p. 597-617.
- ANTONIAZZI, "Brasile-CNBB: continuità pastorale, autonomia politica", *Il Regno*, 1999, 10, p. 343-345.
- ANTONIAZZI, "Ecclesia in America", *Convergência*, 34, fasc. 321, 1999 (abr.), p. 160-169.
- ANTONIAZZI, "Milenarismo não é só idade média", *Vida Pastoral*, 206, 1999 (maio-jun.), p. 23-30.
- ANTONIAZZI, "Diretrizes da Igreja e virada do milênio (1999-2002)", *Vida Pastoral*, 210, 2000 (jan.-fev.), p. 2-8.
- ANTONIAZZI, A., "Os sínodos continentais: balanço e perspectivas", *Perspectiva Teológica*, n. 88, 2000, p. 311-328.
- ANTONIAZZI, "La Chiesa e gli indios cinque secoli dopo", *Il Regno*, 2000, 10, p. 338-339.
- ANTONIAZZI, "Chiesa in Brasile: le parrocchie in mutazione", *Il Regno*, 2000, 18, p. 624 -627.
- ANTONIAZZI, "Novo projeto da CNBB: "Ser Igreja no novo milênio"", *Vida Pastoral*, 216, 2001 (jan.-fev.), p. 2-5.
- ANTONIAZZI, "Conselhos presbiterais (parte I)", *Vida Pastoral*, 217, 2001 (março-abr.), p. 22-28.
- ANTONIAZZI, "Conselhos presbiterais (Parte II)", *Vida Pastoral*, 218, 2001 (maio-jun.), p. 23-29.
- ANTONIAZZI, "Brasile-vescovi: l'assemblea dei 50 anni", *Il Regno*, 2002, 10, p. 339-340.
- ANTONIAZZI, "Brasile: meno cattolici più protestanti", *Il Regno*, 2002, 12, p. 410-412.
- ANTONIAZZI, "Brasile-elezioni: prove di cambiamento", *Il Regno*, 2002, 20, p. 663-665.
- ANTONIAZZI, "O Bispo, servidor do Evangelho, para a esperança do mundo Riqueza de experiência e pobreza de conclusões da X Assembléia do Sínodo dos bispos (Outubro de 2001)", *Convergência*, 37, fasc. 353, p. 284-295.
- ANTONIAZZI, "Construindo a história dos presbíteros no Brasil", *Vida Pastoral*, 224, 2002 (maio-jun.), p. 26-30.
- ANTONIAZZI, "A CNBB e a eclesiologia ao longo dos cinquenta anos (1952-2002)", *Encontros Teológicos*, 2002.

- ANTONIAZZI, "As perspectivas pastorais do episcopado brasileiro após 50 anos de caminhada da CNBB. Discurso pronunciado no contexto da 40ª Assembléia Geral", *L'Osservatore Romano*, 2002.
- ANTONIAZZI, "A palavra de Deus. Curso breve sobre o Concílio Vaticano II", *Renovação*, 2002.
- ANTONIAZZI, "A recepção de Santo Domingo pelos presbíteros do Brasil", *Revista Medellín*, 2002.
- ANTONIAZZI, "As religiões no Brasil, segundo o censo de 2000", *MAGIS: Cadernos de Fé e Cultura Especial*, Rio de Janeiro, n. 1, 2002 (ago.), p. 85-109.
- ANTONIAZZI, "A 40. Assembléia da CNBB...", *Vida Pastoral*, 226, 2002 (set.-out.), p. 27-31.
- ANTONIAZZI, "A CNBB e a eclesiologia ao longo de cinquenta anos (1952-2002)", *Convergência*, 37, fasc. 356, 2002 (out.), p. 461-475.
- ANTONIAZZI, "A OSIB e os desafios da formação presbiteral", *Vida Pastoral*, 232, 2003 (set.-out.), p. 26-31.
- ANTONIAZZI, "Nova etapa da CNBB — Diretrizes 2003-2006", *Vida Pastoral*, 233, 2003 (nov.-dez.), p. 3-9.
- ANTONIAZZI, "Brasile - vescovi: La nuova stagione", *Il Regno*, 2003, 10, p. 333-335.
- ANTONIAZZI, "Presbíteros: o desafio da mudança", *Vida Pastoral*, 239, 2004 (nov.-dez.), p. 21-25.
- ANTONIAZZI, "Brasile-preti: felice, ma non troppo", *Il Regno*, 2004, 14, p. 487-489.
- ANTONIAZZI, "Ritmo da vida e ritmos da oração: (como viver o Mistério Pascal no tempo)", *Grande Sinal*, Petrópolis, 59, fasc. 3, 2005, p. 255-263.

### Documentos do Arquivo da CNBB (Brasília)

- ANTONIAZZI, "Bibliografia teológica brasileira", organizada por Alberto Antoniazzi, com a colaboração de José Luiz Rabelo Liberato, Vol. I - Documento, 1978.
- ANTONIAZZI, "O catolicismo no Brasil: contribuição ao Projeto ISER sobre Diversidade Religiosa no Brasil" - Documento.
- ANTONIAZZI, "A introdução aos estudos eclesiais", Belo Horizonte - Documento, s.d.
- ANTONIAZZI, "A palavra de Deus na vida do povo. Orientações teológicas e sugestões práticas" - Documento.
- ANTONIAZZI, "Temas de eclesiologia" - Documento.
- ANTONIAZZI, "Sete recados do Espírito Santo aos cristãos de hoje" - Documento.
- ANTONIAZZI, "Teologia dos ministérios: esboço de um anteprojeto de pesquisa, apresentado ao INP" - Documento, 1973.
- ANTONIAZZI, "Chiesa e "Religiosita Popolare" in Brasile" - Documento, 1974.
- ANTONIAZZI, "Esboço de uma pesquisa sobre a Teologia das Religiões Não-Cristãs e suas implicações para a Pastoral da Religiosidade Popular na América Latina" - Documento, 1974.
- ANTONIAZZI, "Ciência e descrença: Relatório preliminar da pesquisa realizada pela ABESC" - Documento.
- ANTONIAZZI, "Formação humana e cristã do corpo docente das universidades católicas. Introdução ao tema geral do encontro" (ABESC, Belo Horizonte) - Documento, 1974.
- ANTONIAZZI, "Universidades católicas e Pastoral Universitária" - Documento, 1975.
- ANTONIAZZI, "Evangelização e cultura" - Documento, 1976.
- ANTONIAZZI, "Como situar a teologia moral diante e/ou dentro da teologia da libertação e de outras correntes teológicas atuais?" - Documento, 1979.
- ANTONIAZZI, "Pistas para a reelaboração do "Documento de Trabalho" de Puebla" - Documento.
- ANTONIAZZI, "Ministério ou ministérios/os ministérios eclesiais segundo o documento de Puebla" - Documento.
- ANTONIAZZI, "Violência e reconciliação na sociedade" - Documento, 1982.
- ANTONIAZZI, "Observações preliminares sobre o projeto de um roteiro nacional de catequese" - Documento, 1992.

- ANTONIAZZI, "Preparando uma resposta ao questionário dos Lineamenta" - Documento, 1996.  
 ANTONIAZZI, "Crenças e práticas religiosas da população (adulta) brasileira" - Documento, 1997.  
 ANTONIAZZI, "Notas para a história dos presbíteros no Brasil (1969-1998)" - Documento.

### Acervo da Biblioteca da PUC de Minas Gerais (Belo Horizonte)

- ANTONIAZZI, *Filosofia do desenvolvimento*, 1971 (apostila).  
 ANTONIAZZI, *Os objetivos da universidade católica numa época de mudança*, 1974 (apostila).  
 ANTONIAZZI, "Reflexões sobre a nova constituição apostólica do S. P. João Paulo II sobre as universidades católicas", Belo Horizonte, 1990.  
 PUC (Pontifícia Universidade Católica) de Minas Gerais (Pró-Reitoria de Planejamento), *A identidade católica da universidade /PUC-MG* (Relatório), Relatores: ANTONIAZZI, SANTOS, Yara M. F., Belo Horizonte, PUC-MG, 1991 (25 p.).

### Entrevistas

- Alberto ANTONIAZZI, *Entrevista* (realizada por Graziela Cruz para o programa "Retratos"), TV Horizonte, Belo Horizonte (2004).
- "Padre Alberto Antoniazzi comenta a importância da Pastoral Urbana", *Amai-vos* (Belo Horizonte), 13.7.2004
- Alberto ANTONIAZZI, *Entrevista* (concedida a Luiz Fonte Boa pelo projeto "Memória e Poder" da Assembléia Legislativa do Estado de Minas Gerais), Belo Horizonte, 20.7.2004.
- "Parecia que a Igreja era só ele", entrevista com Pe. Antoniazzi (sobre o Papa João Paulo II), *O Tempo* (Belo Horizonte), 3.4.2005 (concedida em 2003).

### Artigos sobre Alberto Antoniazzi

- "Doação e Amor à vida até o fim", *Jornal de Opinião*, n. 815, 2005 (10 a 16/01) ; "Padre Alberto, nas palavras dos amigos" (vários autores), *ibid.*
- "Alberto Antoniazzi e a Igreja", *Horizonte* (PUC Minas), 3, n. 5, 2004 (2º sem., publicação em 2005), p. 40-52 (art. de João Batista Libânio).
- "Peregrino da esperança: Alberto Antoniazzi", *Horizonte*, 3, n. 5, 2004, p. 53-66 (art. de Mauro Passos).
- "Alberto Antoniazzi: teólogo della pastorale locale", *Il Regno*, 4, 2005, p. 140-141 (art. de L. Prezzi).
- "Pe. A. Antoniazzi: vida dedicada à Igreja", *Vida Pastoral*, 244, 2005 (set.-out.), p. 30-32 (art. de Antônio José de Almeida).

### Notas

<sup>1</sup> Fontes de referência para este ensaio:

Entrevistas com Alberto Antoniazzi:

"Padre Antoniazzi", entrevistado por Luiz Fonte Boa, para o programa *Memória e Poder*, da TV Assembléia (Belo Horizonte: Assembléia Legislativa de Minas Gerais, s.d., mas provavelmente em 2004).

"Padre Antoniazzi", entrevistado por Graziela Cruz para o programa *Retratos*, da TV Horizonte (Belo Horizonte: s.d., mas cerca de 2004).

"Padre Alberto Antoniazzi comenta a importância da Pastoral Urbana", *Amai-vos* (Belo Horizonte, MG), 13 de julho de 2004?

"Parecia que a Igreja era só ele", entrevista com Pe. Antoniazzi [sobre o Papa João Paulo II], *O Tempo* (Belo Horizonte), 03 de abril 2005 [originalmente concedida em 2003].

Artigos por Alberto Antoniazzi:

Perspectivas Pastorais da pesquisa 'Tendências Atuais do Catolicismo Brasileiro', *Boletim da Organização de Seminários e Institutos do Brasil (OSIB)*, (Brasília, DF, s.d., mas cerca de 2007-2003).

"João XXIII: Um Mistério", *Conjuntura Social e Documentação Eclesial*, (Paróquia S. Francisco de Assis, Vila Guilhermina, SP), Encarte No. 684, 17 de junho de 2003.

"Presbíteros: O desafio da missão," *Boletim da Arquidiocese de Belo Horizonte* (Belo Horizonte: s.d., mas provavelmente após de abril de 2004).

"Perfil do Padre Brasileiro", *Jornal de Opinião*, no. 782, Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 24 a 30 de maio de 2004.

"Qual o futuro para o cristianismo" [Comentário sobre a conferência do historiador, Prof. Jean Delumeau proferida em Belo Horizonte em 09 de junho de 2004], *Jornal de Opinião*, no. 794, Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 16 a 22 de agosto de 2004.

Artigos de outros autores:

Marcelo Fedeli, "Três considerações relativas ao 'curso breve sobre o Concílio Vaticano II' do Rev.do. Pe. Alberto Antoniazzi", Outubro 2003,

[http://www.montfort.org.br/index.php?secao=veritas&subsecao=igreja&artigo=curso\\_vatican02\\_=bra](http://www.montfort.org.br/index.php?secao=veritas&subsecao=igreja&artigo=curso_vatican02_=bra)  
Online 25 de junho de 2005.

<sup>2</sup> Entrevista concedida a Luiz Fonte Boa, para o programa *Memória e Poder*, da TV Assembléia (Belo Horizonte: Assembléia Legislativa de Minas Gerais, em 20/07/2004). Edição do texto: Samyra Crespo.

<sup>3</sup> Segundo suas próprias palavras, para lembrar os professores do seminário de Belo Horizonte (in A. Antoniazzi, "Depoimento", 1992, p.16), e aludindo às declarações do arcebispo de Belo Horizonte a seu respeito (carta à autora deste artigo, 13/3/1998). Remetemos à bibliografia das obras de A. Antoniazzi para referências completas sobre os textos citados.

<sup>4</sup> "(...) a Universidade é chamada a questionar urgentemente os rumos desse 'desenvolvimento' e a propor caminhos alternativos de uma 'ciência para o povo', de uma tecnologia apropriada, de uma organização social que abra espaço à justiça e à equidade. Aqui talvez esteja o primeiro e mais importante desafio também para a Filosofia na Universidade ou no ensino superior: contribuir para a elaboração e fundamentação de um projeto de sociedade em que o povo tenha seu lugar de direito" (A. Antoniazzi, "Para que serve a filosofia no ensino superior?" 1983/1984, art.). A respeito da função crítica das universidades, que não podem ser "meras transmissoras de conhecimentos adquiridos (e já obsoletos), de valores tradicionais (e de uma mentalidade conservadora), de práticas profissionais e sociais que perpetuam a reprodução de certas classes sociais, mas não garantem mudança ou progresso" (*ibid.*); ver também "Tendências atuais das universidades católicas no Brasil", 1975, art.. Essa função crítica, observava o padre Antoniazzi em 1975 a propósito das universidades católicas, não se exerce apenas em relação à sociedade, mas inclui uma análise crítica da atuação da própria igreja.

<sup>5</sup> A propósito da teologia, A. Antoniazzi observava, comentando as análises de J. Ladrière sobre a necessidade da teologia, o problema do afastamento desta ou da língua predominante nos meios eclesiais em relação à cultura contemporânea, e a "urgência" da filosofia como mediação entre teologia e cultura (*ibid.*).

<sup>6</sup> Ao constatar que o número de estudantes de ciências sociais representava, em 1974, menos de 18% das vagas oferecidas nas universidades católicas, estima insuficiente a pesquisa, o ensino e a documentação nessa área.

- <sup>7</sup> A. Antoniazzi, entrevistado por Graziela Cruz para o programa *Retratos*, TV Horizonte, Belo Horizonte (2004).
- <sup>8</sup> Ver "Perspectivas pastorais da pesquisa 'Tendências atuais do Catolicismo Brasileiro'", *Boletim da Organização de Seminários e Institutos do Brasil (OSIB)*, (Brasília, DF, s.d).
- <sup>9</sup> A. Antoniazzi, *Entrevista* concedida no projeto "Memória e Poder" da Assembléia Legislativa do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, 20/07/2004.
- <sup>10</sup> "As conclusões deveriam ser mais matizadas" é uma expressão que usa com freqüência.
- <sup>11</sup> A. Antoniazzi, "Princípios teológico-pastorais para uma nova presença da Igreja na cidade", 1994.
- <sup>12</sup> É o caso dos artigos publicados no *Jornal de Opinião*.
- <sup>13</sup> Esta voz (tão notável em sua correspondência e tão cara a seus amigos) é notável em *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* (Dezembro 2004) que reúne os últimos artigos escritos pelo padre Alberto.
- <sup>14</sup> Vários artigos e documentos (ligados a outra dimensão do engajamento de Alberto Antoniazzi, na ABESC) envolvem o ensino superior e constituem-se também em rico manancial (sendo parte da história das universidades católicas mas também da história das idéias do ensino superior no Brasil).
- <sup>15</sup> Compare-se, por exemplo, o capítulo 3 das *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil 1991-1994* da CNBB (Paulinas, 1991) – Individualismo e emergência da subjetividade, Pluralismo cultural e religioso, Contradições sociais e causas estruturais – com escritos de A. Antoniazzi sobre esses temas, por exemplo "Princípios teológico-pastorais para uma nova presença..." (op.cit.) (Não é tanto o conteúdo das análises, as idéias, que marcam esses textos, muito próximos entre si, mas sim as notas de rodapé (Bíblia, textos da Igreja por um lado, literatura sociológica de outro lado), os referenciais, assinalando que esses textos são da alçada de dois campos diferentes – a ciência e o discurso da Igreja, auto-referencial). Pode parecer contestável aproximar escritos tão diferentes (textos derivados de um processo coletivo, publicações de um autor), mas essa comparação que visa a precisar a *influência das idéias* do diretor do INP complementaria um estudo do processo de elaboração de documentos da CNBB, da pastoral em Belo Horizonte, aliás mais difícil de conduzir (cf. abaixo).
- <sup>16</sup> A. Antoniazzi, "Vocação e missão dos leigos", 1986, p.126. *Lumen Gentium* substituiu à imagem da Igreja como sociedade desigual aquela dos iguais, enquanto *Gaudium et Spes* propôs, em vez da representação da Igreja (os clérigos) separada do mundo (domínio dos leigos) a representação de "uma Igreja no mundo e com ele profundamente solidária".
- <sup>17</sup> A mentalidade moderna, individualista, trouxe essa mudança, e a figura do padre "missionário" (junto àqueles afastados da comunidade eclesial) está inscrita em alguns documentos do Vaticano II (cf. *Padre, você é feliz?*, 2004, p. 129ss).
- <sup>18</sup> "Notas para a história dos presbíteros no Brasil (1969-1998)", 1998, p.616, p.617. Sobre a dinâmica de mudança, assim como sobre a necessidade de profunda renovação da Igreja, de uma "reforma permanente", ver, por exemplo, "Vocação e missão...", op. cit., p.130-131.
- <sup>19</sup> Sobre o problema da explicação, ver *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?*, op. cit., p.21, e também p.29 e p.48.
- <sup>20</sup> "Perspectivas pastorais da pesquisa 'Tendências atuais do Catolicismo Brasileiro'", op. cit.
- <sup>21</sup> Carta de Raimundo Caramuru Barros à autora, 13/08/2005.
- <sup>22</sup> Assim é que o Pe. Alberto participa da Comissão Nacional do Clero que organiza em 1972 um encontro sobre a situação dos padres no Brasil, repetida no ano seguinte em colaboração com a Comissão Episcopal de Pastoral da CNBB (carta do padre Manoel Godoy à autora, 12/08/2005).
- <sup>23</sup> Sobre a evolução do INP, ver A. Antoniazzi, "Novas perspectivas de trabalho do Instituto Nacional de Pastoral", 1984, art., e sobre as mudanças das Diretrizes de pastoral, "Nova etapa para a CNBB?", 2003, art..
- <sup>24</sup> A. Antoniazzi, "Nova etapa para a CNBB?", *ibid*.
- <sup>25</sup> Assim, os textos arrolados na bibliografia são apenas a parte mais visível de seus escritos. Por

exemplo, existe certo consenso para atribuir-lhe a obra publicada (na coleção de "Estudos da CNBB", *Espiritualidade Presbiteral Hoje*, 1974) após o encontro de 1973 (mencionada na nota 19). No caso dos documentos de pastoral da conferência episcopal, cujo processo de elaboração – definido como processo coletivo (que incorpora diversas colaborações e se inscreve na perspectiva de uma votação dos bispos sobre o documento) – é mais complexo, falta documentar o papel essencial de Alberto Antoniazzi no curso das diferentes etapas.

<sup>26</sup> Não cabe aqui examinar as diferentes mudanças introduzidas nesse estatuto, mas basta lembrar que além estilhaçar a antiga Comissão Episcopal de Pastoral (anteriormente órgão de governo colegial desempenhando um papel importante conjuntamente à presidência), substituída por numerosas comissões de pastoral, ele também diminui a importância de assessores e peritos (artigo 14), cuja escolha agora é da competência da presidência do órgão (o que não estava previsto no estatuto de 1971 nem na primeira minuta apresentada a Roma em 2001).

<sup>27</sup> Cf. A. Antoniazzi, "Nova etapa para a CNBB?", *ibid.*

<sup>28</sup> "Rumo ao Novo Milênio" (1998-2000) e "Ser Igreja no Novo Milênio" (2001-2003), que buscaram mobilizar toda a Igreja, tendo sido fatores de *coesão*. O arcebispo de Belo Horizonte, Dom Serafim de Araújo, havia proposto aos bispos, por ocasião da assembléia de abril de 1996, um projeto de evangelização que se referia à Carta Apostólica de João Paulo II *Tertio Milenio Adveniente* (novembro de 1994), aprovado pela conferência episcopal – A. Antoniazzi foi encarregado da concepção e da operacionalização de "Rumo ao Novo Milênio" (continuado com "Ser Igreja no Novo Milênio").

<sup>29</sup> Conclusão de um texto dedicado às universidades católicas. Ver "Tendências atuais das universidades católicas no Brasil", 1975.

<sup>30</sup> Nota de C. Iffly: agradeço às pessoas que me comunicaram informações para a elaboração desta bibliografia, em particular Maria do Rosário G. dos Anjos e Marta Lucia M. do Vale.

### **Pierre Sanchis**

Antropólogo, professor emérito da Universidade Federal de Minas Gerais.

### **Ralph Della Cava**

Pesquisador Senior Associado do Institute of Latin American Studies da Universidade de Columbia (EUA) e professor emérito de história do Queens College da City University of New York. Especialista em história moderna do Brasil, é autor de *Milagre em Juazeiro* (1970), entre outros livros e artigos sobre religião e sociedade no Brasil, também na Europa Central e na antiga União Soviética.  
e-mail: rd79@columbia.edu

### **Catherine Iffly**

Formação em filosofia (Ecole Normale Supérieure, Paris), ciências sociais e ciência política (Doutora pela Universidade Paris II). Professora neste últimos anos no Instituto de Ciência Política da Freie Universität de Berlim. Publicações na área de política internacional e européia e sobre questões religiosas. Autora, entre outras obras, de *Igreja Católica, Mobilizações Sociais e territórios no Brasil*, UNESP, São Paulo, no prelo (previsto para 2006).

---

# R ESENHAS

---

LEWGOY, Bernardo. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: EDUSC, 2004, 135pp.

---

*Alberto Calil Junior*

## Entre falas e silêncios: a construção do mito Chico Xavier

O título escolhido por Bernardo Lewgoy para este livro, desenvolvido a partir de sua tese de doutoramento, é revelador do que está por vir nas páginas do texto que tem como figura central “a principal referência do espiritismo no Brasil”. Em *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*, a personagem principal do texto surge como um elo, como um médium entre mundos (antagônicos?). O argumento central do livro busca apresentar uma interpretação antropológica da trajetória de Chico Xavier no cenário cultural brasileiro, oferecendo-nos importantes elementos para a reflexão tanto sobre o espiritismo – alternativa religiosa que no decorrer do século XX encontrou grande ressonância entre as camadas médias urbanas brasileiras – como também sobre algumas das formas através das quais a categoria “religião” vem sendo operada na sociedade brasileira.

Muitas são as vozes que falam através e sobre o médium mineiro. Ao lado de Chico Xavier, alguns outros atores são convidados para a trama tecida por Bernardo Lewgoy. Em primeiro plano estão as biografias construídas sobre a vida de Chico. Assinalando a ampla difusão destas entre os espíritas, é nelas que o autor se baseia

para analisar a trajetória da personagem considerando que estamos diante de “um fenômeno religioso de características míticas”. Lewgoy salienta que considera “cada biografia como mais uma versão do mito, sem haver uma primordial ou definitiva” e, portanto, o seu enfoque será naqueles elementos que julga essenciais à interpretação que realiza. Através da trajetória de vida de Chico, inspirado pela análise antropológica de narrativas, o autor busca recuperar os principais elementos que constituíram o “fenômeno Chico Xavier”, amplamente difuso em nossa sociedade.

Ao longo do texto, porém de forma mais explícita no primeiro capítulo sugestivamente intitulado “Esboço Biográfico”, vamos sendo apresentados ao médium do interior das Minas Gerais. Nascido no início do século 20, no seio de uma modesta família, em uma região fortemente influenciada pelo catolicismo, Chico tem a infância e a adolescência conturbadas. Marcado por inúmeros sofrimentos e acompanhado por fenômenos mediúnicos – situações que o perseguiriam por toda a vida – o menino / jovem Chico que emerge das biografias analisadas, segundo Bernardo Lewgoy, carrega o caráter iniciático próprio aos xamãs e profetas, anunciando uma futura santidade, que no caso de Chico Xavier se revelará como uma “missão programada no plano espiritual”. Ao iluminar alguns dos aspectos realçados nas biografias do médium mineiro, o autor busca realizar uma espécie de genealogia do “mito Chico Xavier”. Outras vozes se fazem ouvir. Elaborando uma análise teórica sólida da trajetória de Chico Xavier, o autor dialoga com o pensamento antropológico. Levi-Strauss, Victor Turner, Marshall Sahlins e Roberto da Matta são referências teóricas utilizadas na construção de uma interpretação do referido mito.

Analisar a trajetória de uma vida não é considerar apenas o indivíduo ou o grupo fechado em si mesmo. Há que se apreciar que indivíduos e grupos se constroem uns em relação com os outros observando as injunções desse campo de trocas. Através da análise do autor, vemos como o “mito Chico Xavier” e, conseqüentemente, o espiritismo foram sendo construídos através de uma dinâmica de afastamentos e aproximações com o contexto cultural em que estavam inseridos. Bernardo Lewgoy, uma vez mais, recorre com maestria ao “Grande Mediador”. Médium por excelência, Chico transita legitimamente entre vários mundos, abrindo passagens e realizando sínteses. Espiritismo / catolicismo, sagrado / profano, espírito / matéria, popular / erudito, tradição / modernidade, religião / política são alguns dos pares de categorias re-significados à luz de um modelo de espiritismo gestado a partir das ânsias e expectativas de setores de uma classe média urbana – prioritariamente militares, funcionários públicos e profissionais liberais – frente aos desafios postos pela sociedade moderna.

Surgem outras vozes na narrativa de Bernardo Lewgoy. Os estudos sobre o campo religioso, em particular as noções de “sincretismo” e de uma “cultura católica brasileira”, desenvolvida por Pierre Sanchis, e os escassos trabalhos sobre o espiritismo são colocados em relevo. A análise do “fenômeno Chico Xavier” bem como de seu “modelo original de viver o espiritismo”, incentivado

e posteriormente adotado pela Federação Espírita Brasileira (FEB), abre algumas possibilidades de reflexão. A trajetória de Chico, construída através de uma farta obra psicografada e de um conjunto de biografias, ilustra “um conjunto de tentativas de superar dilemas, que não são apenas do espiritismo kardecista, mas da ordem da sociedade e da cultura brasileira do século 20”. Servindo de ponte entre uma nova ordem moderna e uma sociedade eivada de hierarquias, de tradições estabelecidas, o médium materializa uma alternativa ao individualismo moderno.

Tal como ocorre em relação a muitas das teorias utilizadas no estudo de nossa sociedade, o espiritismo surge em uma outra realidade sócio-histórica, no caso, a França do século 19. Através da análise realizada, vemos que a passagem entre contextos distintos, no que concerne a utilização de categorias analíticas, não ocorre apenas como uma mudança de ambiente. Ao ser transportado para o Brasil, na segunda metade do século 19, a doutrina codificada por Allan Kardec assumirá diferentes significados. Racionalista e letrado, cuja ênfase estava nas noções de carma e de reforma interior em seu contexto de origem, o espiritismo é constituído em oposição à noção corrente de religião, oferecendo uma solução criativa ao impasse, próprio à Europa do século 19, entre razão e religião. Entretanto, no Brasil, tal oposição não encontrava ressonância àquela época (quicá ainda hoje). Aqui, o espiritismo só ganha legitimidade pública ao fazer concessões ao catolicismo dominante e a um determinado projeto de Estado Nação, mesmo refusingo tais concessões. Realizam-se passagens antes impensadas. O Espiritismo, uma religião que se apresenta como “fé raciocinada”, se constrói e ao mesmo tempo participa da constituição de seus “naturais” opositores, o catolicismo – classificado como fé cega – e o Estado Nação – na medida em que espiritismo é uma religião. Sistemas éticos e cosmológicos opostos como o do carma e da graça são aproximados. Categorias como “espiritismo”, “catolicismo”, “religião” se transformam constantemente, assumindo diversas roupagens, em função dos contextos e dos atores. Sugerindo assim, que a importação de conceitos, teorias ou corpos doutrinários implica uma re-leitura destes.

O texto de Bernardo Lewgoy traz um diferencial em relação aos trabalhos desenvolvidos anteriormente sobre o espiritismo. Ao aprofundar a leitura e a escrita como práticas fundamentais no espiritismo, o autor preenche uma lacuna nos estudos sobre essa alternativa religiosa e contribui para o desenvolvimento de novas perspectivas na análise antropológica. A ênfase dada em sua tese de doutorado é repetida no livro em análise. Contudo, algumas vozes não são ouvidas na narrativa. Mesmo afirmando que para a investigação em torno do “fenômeno Chico Xavier” utiliza-se “secundariamente de relatos orais e de entrevistas com informantes espíritas, assim como de observação participante em centros espíritas de Porto Alegre” e de “diálogos em Salas de Chat e em listas de discussão espírita na internet”, essas vozes não estão aparentes no texto. Com os

elementos oferecidos pelo autor, ficamos apenas com o espiritismo oficial da FEB ou com o “modelo espírita de Chico Xavier”. Algumas perguntas e inquietações surgem após a leitura de *O Grande Mediador*. Poderíamos falar em uma Religião Espírita? O cotidiano de um centro espírita reforça ou atualiza tal modelo? E quanto ao “modelo de Allan Kardec”, predominante no início do século 20, ainda encontra ressonância no movimento espírita da atualidade? Estariam os espíritas re-significando o “espiritismo de Chico Xavier”? Quais são as pontes e passagens feitas pelo espiritismo após a desencarnação do médium? Qual o lugar do espiritismo na atualidade?

Em suma, *O Grande Mediador* é uma obra importante para os estudos sobre o espiritismo no Brasil e, conseqüentemente, enriquece o debate sobre as complexas relações que permeiam os trânsitos e passagens entre “religiões”, “religiosos”, “não-religiosos” e “pesquisadores” em nosso cotidiano. Mas também, ao dedicar uma atenção especial à palavra escrita e seus usos, aponta para outros caminhos no esforço de construção do pensamento antropológico.

**Alberto Calil Junior**

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

e-mail: caliljr@uol.com.br

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: NuAp / Relume Dumará (col. "Antropologia da Política"), 2004, 283 pp.

---

Agnés Clerc-Renaud

### "Aqueles que fazem pelos outros": devotos e santos no Rio de Janeiro

O que faz um etnólogo no campo, senão questionar evidências? É o percurso de tal interrogação da obviedade que nos oferece Renata de Castro Menezes em *A Dinâmica do Sagrado*, descrevendo e analisando as práticas e representações dos freqüentadores de um santuário Católico. Dedicada a Santo Antônio, localizada no centro do Rio de Janeiro, a igreja dos frades Franciscanos recebe diariamente um público variado. Devoção, buscas diversas ou curiosidade levam a cada terça-feira cerca de cinco mil pessoas a tomar a bênção do santo; e cinqüenta mil a visitar o templo a cada treze de junho, dia de Santo Antônio.

Além de oferecer uma etnografia de exemplar rigor e seriedade de um santuário urbano, o livro privilegia como o eixo central o estudo das formas de sociabilidade desenvolvidas no "convento" (nome dado ao santuário pelos freqüentadores).

Para construir a densa rede de relações que se entrecruzam neste lugar, a autora opta por abordagens variadas. Dentre as múltiplas perspectivas adotadas em relação ao objeto, dois pontos se destacam: os rituais, e as relações entre santos e devotos. Estes dois pontos correspondem aos focos centrais em torno dos quais giram as argumentações das segunda e terceira partes do livro, a primeira estando dedicada a questões metodológicas.

A etnografia das celebrações (da paraliturgia específica de Santo Antônio aos serviços religiosos Católicos mais comuns) mostra o paciente trabalho de adaptação, feito de ajustamentos sucessivos entre as pretensões universalizadoras da Igreja e os particularismos locais.

A descrição etnográfica da celebração local da missa (rito Vaticano II) é uma empreitada pioneira – sem precedente, ao meu conhecimento – que atinge plenamente a meta proposta pela autora: "a desnaturalização de determinadas concepções sobre o catolicismo no Brasil" (: 52).

A observação da bênção de Santo Antônio, por sua vez, através das variações em torno duma mesma cerimônia, reabre a discussão sobre a função ritual. Esta paraliturgia, praticada por religiosos ajudados por membros de associações de leigos, envolve tanto objetos, como atos corporais e de linguagem (palavras, silêncios, pedidos escritos, movimentos, papéis, água, balde, vassourinha,

imagens...). A autora, em sua magistral comparação entre as diferentes formas observadas, mostra o ritual não somente como capaz de falar do social, mas também de (re)construir sua ordem.

Ainda no registro dos aspectos performativos, Renata de Castro Menezes nota uma novidade: a tendência do "aconselhamento espiritual" suplantar a confissão nos favores dos freqüentadores. A institucionalização da função de conselho como substituto do sacramento leva a autora a identificar as competências extra-religiosas que produzem e legitimam o sacerdote ideal. A análise da preferência do devoto por este ou aquele padre, bem como as tensões e pequenos incidentes do dia a dia do santuário, revela um padrão de sacerdote contemporâneo, reconhecido pelos fiéis por sua capacidade em ser "juiz, bruxo e psicólogo" (: 97) e suportado por verdadeiros fãs-clubes.

Há de se notar também que boa parte da descrição dos rituais envolve a formidável concentração de trocas constitutivas do espaço complexo do santuário como templo Católico, monumento histórico e lugar de acesso privilegiado ao "sagrado". Neste santuário, nada de casa de milagres cheias de ex-votos, mas o ponto nodal de vários circuitos de redistribuição. Palavras, comidas, dinheiro, objetos – fitas, medalhas, imagens, camisetas, água benta... – são envolvidos em trocas, (oficiais, apoiadas ou organizadas pelo clero ou menos lícitas), constituindo uma intensa circulação entre frades, empregados do convento, membros de associações de leigos e diferentes tipos de freqüentadores, desde devotos ferventes até visitantes ocasionais. Cabe aqui ressaltar a importância da doação de pão "pelos pobres", a forma por excelência de retribuição das "graças" consentidas por Santo Antônio (forma, aliás, encorajada pelo clero), como ressalta a autora. Esta é tão central que o leitor pode inferir que não somente orienta a redistribuição mas também representa um fato social essencial para compreender o sistema de valores.

Outro foco importante do livro descreve a relação do devoto para com o santo. A biografia e o lendário de Santo Antônio que inicia este tópico é o trecho mais controverso do livro, não pelo conteúdo, mas pelo lugar que ocupa. A demonstração da forma como diferentes atributos deste santo são susceptíveis de ser ativados segundo as épocas e os grupos que os mobilizam é perfeitamente convincente. Levar em conta estas características desde o início do livro (pelo menos de forma sucinta) permitiria que a análise dos rituais fosse aprimorada. Práticas rituais, como a distribuição dos pães durante a festa, por exemplo, ganhariam mais destaque ao serem analisadas em relação aos mitos hagiográficos que as fundam.

Salvo esta reserva menor, a "análise da relação santo-devoto" desenvolve, sem dúvida, uma contribuição decisiva para o conhecimento da religiosidade contemporânea.

Três traços merecem destaque tanto pela riqueza do material, generosamente oferecido, como pela firmeza da argumentação.

A primeira reflexão que me ocorre fazer é a originalidade no trato do tema. Renata de Castro Menezes confronta-se com um tema pouco explorado pela antropologia<sup>1</sup>: a construção da relação entre o fiel e o(s) seu(s) santo(s) de predileção, através da apropriação, pelo devoto, de um ou outro atributo (Santo Antônio é principalmente representado como casamenteiro, milagroso e protetor dos pobres). A autora detalha as modalidades da relação estabelecida e como são nutridas pelas “trocas rituais, isto é, um sistema de prestações e contraprestações que as visitas ao convento visam inaugurar ou re-alimentar” (: 208). Da descrição deste sistema emerge também a representação de uma hierarquia triádica e vertical: Deus, santo, devoto.

Um segundo aspecto a destacar é a extrema variedade do material recolhido. Combinando e pondo em diálogo entrevistas, questionários e observações, o livro traça a cartografia dos principais santos cultuados no lugar mostrando a vitalidade do fenômeno, pois Santo Antônio está longe de ser o único ocupante do “convento”. Um verdadeiro “banco de dados” de novenas e santinhos (estas pequenas imagens são discretamente depositadas na igreja pelos beneficiários de graças alcançadas e não menos teimosamente recolhidos pelas senhoras da “Pia União”) permite uma leitura fina dos mecanismos de implementação e / ou (re)significação dos santos cariocas.

A riqueza dos 500 pedidos escritos a Santo Antônio que foram recolhidos servem para compreender a etiqueta no pedido ao santo. As formas dos pedidos, que oscilam entre a carta e a prece, expressam um grau de socialização, diferenciado da devoção. Assim, a diferença entre devoto “comum” e devoto “fervoroso” pode ser modelada a partir do domínio desta etiqueta. O último aparece como um especialista religioso que, imitando o santo, compartilha com ele a característica de pedir – e fazer – pelos outros.

Como última observação, sinalizo também a qualidade acadêmica do livro. Pode-se percebê-la na atenção constante dispensada aos atos de linguagem, sejam eles cantados, rezados, pronunciados, declamados, murmurados, dialogados, conversados ou escritos. A expressão dos seus interlocutores está escrupulosamente restituída, sempre com respeito, muitas vezes com humor. Um bom exemplo nos é dado pelo testemunho de um senhor justificando sua devoção a Santa Edwiges pelo fato dela ser a padroeira dos cineastas e dos endividados: “um é o que quero ser, o outro é o que já sou” (: 236).

Ademais, um tom justo, um vocabulário agudo, uma escritura simples e precisa poupam a pesquisadora das duas principais armadilhas armadas por um objeto como o das práticas católicas quotidianas: o registro teológico de um lado, a condescendência do outro. A ambição proposta – “recuperar o sentido que as ações assumem pelos agentes” (: 242) – está perfeitamente cumprida pela autora, e compartilhada com muito prazer e interesse pelo leitor.

## Nota

- <sup>1</sup> Salvo talvez a noção de "santo de devoção especial" desenvolvida por A.-M. Losonczy (*Les saints et la forêt*, Paris: L'Harmattan, 1997, p. 223 sq.)

**Agnès Clerc-Renaud**

Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, França. Pesquisadora associada ao Centre d'Anthropologie de Toulouse, França.

e-mail : [agnes.clerc-renaud@laposte.net](mailto:agnes.clerc-renaud@laposte.net)

---

# R

---

## ESUMOS / ABSTRACTS

### Resumo:

---

#### **A antropologia, os católicos e a noção de Deus**

*Misia Lins Reesink*

A relação entre os santos e seus devotos no catolicismo já é bastante conhecida na literatura antropológica; entretanto o mesmo não pode ser dito da relação entre esses mesmo devotos e a figura de Deus. Este artigo, ao mesmo tempo em que discute a quase ausência da divindade cristã nos trabalhos antropológicos, pretende refletir, a partir de uma perspectiva cosmológica, a forma como católicos de um bairro do Recife elaboram a sua "noção de Deus", o que nos leva a considerar o par Homem/Deus como central na estruturação da (cosmo)lógica desses católicos.

**Palavras-chave:** católicos, cosmologia, noção de Deus.

### Abstract:

---

#### **Anthropology, Catholics, and the Notion of God**

*Misia Lins Reesink*

The relation between the saints and their faithful in Catholicism is a well known fact in the literature. However, the same cannot be said about the relation between the faithful and their God. This article discusses the relative absence of the Christian deity in the anthropological literature and, within a cosmological perspective, contemplates the means through which Catholics from a neighbourhood in Recife elaborate the "notion of God". The pair Human person/God is actually shown to become central to the (cosmo)logical construction of these Catholics.

**Keywords:** Catholics; cosmology; notion of God.

---

**Resumo:**

---

**A conversão contramoderna de Alceu Amoroso Lima***Amir Geiger*

Para examinar a plausibilidade da conversão religiosa de um intelectual (o crítico literário Tristão de Athayde [Alceu Amoroso Lima], próximo dos escritores e literatos participantes do modernismo dos anos 1920), algumas idéias sociológicas (em sentido amplo) são trazidas – não como analisadores, mas como uma espécie de testemunho da busca de um sentido na e da modernidade. Sem esgotar-se no “sacrifício do intelecto” e retorno aos muros das velhas igrejas, criticados por Weber, a adesão ao catolicismo esteve referida ao mundo atual e pautada por uma relação intelectual com ele. “Conversão intelectual” ganha então um sentido forte: o de uma economia específica da relação do sensível com o inteligível. Em pleno ano de vanguarda primitivista (1928, ano de Macunaíma e do Manifesto Antropofágico), e em paradoxal compatibilidade com esta, um encontro com a autenticidade pela via da religião cristã parece querer apoiar-se no espírito do conceito, numa espécie de regressão ‘selvagem’ do concebido ao vivido.

**Palavras-chave:** Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde); conversão religiosa; religião e modernidade; contramodernidade

---

**Abstract:**

---

**Alceu Amoroso Lima's counter-modern conversion***Amir Geiger*

In order to evaluate the plausibility of the religious conversion of an intellectual (the literary critic Tristão de Athayde [pseudonym of Alceu Amoroso Lima, who was close to and of the same generation as those writers and artists that started Brazil's modernist movement in the 1920's]), some sociological concepts are brought forward – not as means of analysis, but rather as part of the *Weltanschauung*, which that conversion, as such, was meant to challenge. Adhesion to Catholicism, therefore, was not just an instance of “sacrificing the intellect” and seeking refuge inside the old churches' walls; it resulted from a positive relationship with the modern, the current world. It was an “intellectual conversion”, in the sense that it involved a specific combination of intellect and sensibility. In paradoxical correspondence with the primitivist avant-garde (at its peak in that same year of 1928, when A.A.Lima was converted), it may be interpreted as a search for authenticity, an attempt to regain the link between spirit and concept, a ‘wild’ regression from disciplined thinking to the realm of direct experience.

**Keywords:** Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde); religious conversion; religion and modernity; counter-modernity

**Resumo:**

---

**Jornada ao longo de um caminho de vida – Mapas, descobrir-caminho e navegação***Tim Ingold*

Neste artigo o autor se detém sobre uma atividade cotidiana básica, de orientação e descobrir-caminho, para questionar um mal-entendido que se colou ao significado das atividades na modernidade. Contra o mal-entendido, que se assenta sobre uma ênfase no suporte material da orientação a partir do mapa, e que parte do pressuposto da existência de “coordenadas” em um “espaço” auxiliando na atividade de situar-se-no-mundo, o autor afirma que “os lugares não tem posições mas histórias”, algo que forma uma “matriz de movimento” que denomina “região”. As ressonâncias deste mal-entendido se estendem, segundo o autor, em impasses na concepção de cultura e na compreensão de trajetórias de vida.

**Palavras-chave:** percepção do ambiente; orientação; jornada de vida.

**Abstract:**

---

**To journey along a way of life – Maps, wayfinding and navigation***Tim Ingold*

In this article the author focuses on a basic daily activity, that of orientation and wayfinding, in order to investigate the misunderstanding of the meaning of this activity in modernity. Against the misunderstanding, which resides in the emphasis on material support for orientation using the map, and which is based on the presupposition of the existence of “coordinates” in a “space” assisting in the activity of locating oneself in the world, the author affirms that “the locations do not have positions but stories”, which form a “matrix of movement” that he names “region”. The resonance of this misunderstanding extends, according to the author, to the impasses of the conception of culture and the comprehension of life trajectories.

**Key-words:** perception of the environment; orientation; journey of life

**Resumo:**

---

**Karol Wojtyła, Papa***Pierre Sanchis*

Este artigo não pretende fazer o balanço de um pontificado. Escrito na onda da atenção mundial suscitada pela agonia e morte de João Paulo II, ele tenta somente

detectar algumas das características que permitiram a esta personalidade marcar, no campo da religião, mas também além dele, a última parte do século.

**Palavras-chave:** João Paulo II, papado

---

**Abstract:**

**Karol Wojtyła, Pope**

*Pierre Sanchis*

This article is not intended to offer a panoramic vision of the popedom. Written in the wave of world concern, brought about by the agony and death of Pope John Paul II, it limits itself to detecting some features that allowed his personality to leave its mark, both inside and outside the religious camp, in the final part of the century.

**Key words:** John Paul II, Popedom

---

**Resumo:**

**Para Além da Dominação: carisma e modo de vida entre os Ave de Jesus.**

*Roberta Bivar Carneiro Campos*

Esse artigo pretende explorar, através de um caso etnográfico de uma comunidade de messiânica – o grupo de mendicantes Ave de Jesus – o papel ativo do carisma, de sua aquisição e “performance” na constituição de um modo de vida. Neste sentido, a interpretação do carisma, aqui proposta, vai além da análise tradicional weberiana que está centrada no problema do poder e da dominação. Inspira-se, em verdade, em autores neo-weberianos, sem necessariamente identificar-se com a discussão sociológica clássica sobre carisma e emoções, mas construindo a interpretação numa escrita de teor mais antropológico.

**Palavras chave:** carisma, emoções, sociabilidade, confiança e verdade.

---

**Abstract:**

**Beyond domination: charisma and way of life among the Ave de Jesus**

*Roberta Bivar Carneiro Campos*

This article develops a neo-Weberian approach to charisma through an ethnography of the Ave de Jesus, a group of penitents in Juazeiro do Norte-CE. The interpretation proposed in this paper goes beyond the traditional Weberian analyses, which focus

on power and domination, by relating charisma to the issue of sociability and its fundamental role in the fabrication of a way of life and the negotiation of truth and trust.

**Key words:** charisma, emotions, sociability, trust and truth.

### **Resumo:**

---

#### **O lugar da ortodoxia religiosa entre jovens judeus não-religiosos**

*Marcelo Gruman*

O artigo trata da construção da identidade judaica por parte de um grupo de jovens judeus cariocas de classe média. A partir da entrada na faculdade, a falta de opções não-religiosas para o exercício da 'judeidade' leva muitos deles a frequentarem uma sinagoga ortodoxa, apesar de não serem religiosos. O artigo tenta analisar o porquê deste fenômeno se, aparentemente, a ortodoxia desafia seu estilo de vida moderno.

**Palavras chave:** identidade judaica, juventude, religião, modernidade, tradição.

### **Abstract**

---

#### **The place of religious orthodoxy among non-religious young Jews**

*Marcelo Gruman*

The article deals with the construction of Jewish identity by a group of Young middle-class carioca Jews. The lack of non-religious alternatives for expressing their 'jewishness' in the university milieu induces many of them to frequent an orthodox synagogue. The article analyzes the reasons for this apparently paradoxical phenomenon since, at first sight, religious orthodoxy might be seen to challenge their otherwise modern life style.

**Key words:** jewish identity, youth, religion, Modernity, Tradition.

## Instruções para Colaboradores

*Religião e Sociedade* publica textos inéditos no Brasil. A cada número procura-se incluir artigos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros de diferentes instituições regionalmente diversificadas.

Há um fluxo constante de artigos sobre temas aleatórios que chegam à Revista. Há ainda um fluxo específico que responde aos anúncios de temas dos números de cada ano. A partir da decisão do Comitê Editorial, existe a possibilidade de editar números especiais com artigos encomendados. Os números especiais se somam aos números semestrais regulares. A Revista publica também resenhas sobre obras recentemente editadas, no Brasil ou no exterior.

### Apresentação de artigos

Os artigos devem ser apresentados em três cópias impressas. O texto poderá ter no máximo 40 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margem 2,5 cm), incluindo notas e bibliografia, que devem vir no final do texto. As notas devem conter informações complementares e substantivas, não podendo consistir apenas de referências bibliográficas. As normas para referências bibliográficas estão expostas abaixo. A página de rosto deverá conter: título do artigo, nome do(s) autor(es) e seu(s) endereço(s). Os textos devem vir acompanhados de um resumo em português e em inglês (entre 80 e 120 palavras), de uma lista de até cinco palavras-chave, em português e em inglês (que expressem os conceitos mais importantes de texto e remetam a temas recorrentes nos estudos acadêmicos) e dos dados sobre o(s) autor(es) (vínculo institucional, última formação, e-mail ou endereço completo).

Os artigos serão encaminhados para dois pareceristas, com base nos quais o comitê editorial tomará sua decisão, comunicando-a ao(s) autor(es). Garante-se o anonimato de autores e pareceristas no processo de avaliação. Havendo discordância entre pareceristas, envia-se para um terceiro. Em caso de aprovação, o(s) autor(es) deve(m) enviar (por via eletrônica, no formato Word for Windows ou programa compatível) à *Religião e Sociedade* a versão final do texto com as alterações que forem definidas pelo comitê editorial. Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição. Os pareceristas são escolhidos entre reconhecidos especialistas na temática em questão, considerando prioritariamente os componentes do Conselho Científico e do Conselho de Editorial.

### Normas de apresentação da bibliografia

As referências bibliográficas devem ser localizadas no corpo do texto e das notas. Seguem a forma (Autor Ano) ou (Autor Ano:Página), como no exemplo (Mauss 1960:32). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles serão diferenciados por uma letra após a data, como no exemplo (Mauss 1960a; Mauss, 1960b).

A bibliografia, ao final do texto, obedece às seguintes regras:

Livro: SOBRENOME do autor, prenome. (data), *Título da Obra*. Local de publicação: editora, número da edição se não for a primeira.

WEBER, Max.(1965), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 2º ed.

Artigo: SOBRENOME do autor, prenome. (data), "Título do artigo". *Título do periódico*, número da edição: páginas.

LATOUR, Eliane. (1996), "Os tempos de poder". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, nº 3: 35-52.

Coletânea: Sobrenome do autor, prenome. (data), "Título do capítulo". In: iniciais do nome seguidas do sobrenome do(s) organizador(es). *Título da coletânea*. local de publicação: editora, nº da edição se não for a primeira.

BELLAH, Robert. (1979), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity". In P. Rabinow (ed.). *Interpretative Social Science: a Reader*. Berkeley: University of California Press.

Teses acadêmicas: Sobrenome do autor, prenome. (data), *Título da tese*. Local: Grau acadêmico a que se refere, instituição em que foi apresentada.

GUIMARÃES, Patrícia. (1997), *Ritos do Reino de Deus: pentecostalismo e invenção ritual*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UERJ.

### **Apresentação de resenhas bibliográficas**

O texto deverá ter, no máximo, 8 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margens 2,5 cm). Pedese que o(s) autor(es) dê(em) um título à resenha. A referência bibliográfica da obra resenhada deverá vir no início, obedecendo a seguinte forma: sobrenome do autor, prenome. *Título da obra*. Local de publicação: editora, data, nº da edição se não for a primeira, nº de páginas. A avaliação da pertinência para publicação cabe ao Comitê Editorial.

\*

O envio espontâneo de qualquer colaboração implica automaticamente a cessão integral dos direitos autorais à *Religião e Sociedade*. O(s) autor(es) de artigos publicados receberão três exemplares, enquanto o autor de resenhas tem direito a dois exemplares da revista.

As posições expressas nos artigos publicados são de exclusiva responsabilidade de seus autores.

A revista não se obriga a devolver os originais dos textos enviados. As colaborações devem ser endereçadas a:

ISER – Instituto de Estudos da Religião  
Revista Religião e Sociedade  
Ladeira da Glória, 99 – Glória  
22211-120 - Rio de Janeiro – RJ – Brasil  
E-mail: religiaoesociedade@iser.org.br



*Misia Lins Reesink*

A antropologia, os católicos e a noção de Deus

*Amir Geiger*

A conversão contramoderna de Alceu Amoroso Lima

*Clara Mafra*

Apresentação a um artigo de Tim Ingold

*Tim Ingold*

Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobridor-caminho e navegação

*Pierre Sanchis*

Karol Wojtyła, papa

*Roberta Bivar Carneiro Campos*

Para além da dominação: carisma e modo de vida entre os Ave de Jesus

*Marcelo Gruman*

O lugar da ortodoxia religiosa entre jovens judeus não-religiosos

Homenagem a Alberto Antoniazzi

ISSN 0100-8587

